N° 3 1933 Mars

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La Papauté et les Missions

Comme tant d'autres Églises, celle de Liége trouva au moyen âge ses chroniqueurs. L'un d'entre eux s'appelle Hériger et il écrivit dans la seconde moitié du x^e siècle. Or voici ce qu'il nous apprend sur les origines de l'évêché de Tongres, dont le siège avait été transféré d'abord à Maestricht, puis, après le meurtre de saint Lambert, dans le *vicus Leudicus*, la future « cité ardente ». Le bienheureux apôtre Pierre choisit, pour les envoyer chez les Trévires (à Trèves), trois de ses disciples, Euchère, Valère et Materne. Il consacra le premier évêque, tandis qu'il se contenta d'ordonner les deux autres diacre et sous-diacre. Les missionnaires ne bornèrent pas leur action à la seule cité des Trévires, mais ils l'étendirent aux territoires voisins, de Cologne et de Tongres. Ils occupèrent l'un après l'autre la chaire épiscopale. Materne mérite le titre de premier évêque de Tongres.

Récit bien édifiant. Il soulève cependant quelques objections. Saint Materne, d'après des documents tout à fait sûrs, dirigeait

* Citons quelques ouvrages plus fréquemment utilisés dans ce travail : J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, Post Kaldenkirchen, 1924. — *Histoire générale et comparée des missions*, sous la direction du Baron DESCAMPS, Paris, 1932. — J. SCHMIDLIN, *Die Gründung der Propagandakongregation*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. XII, 1922, pp. 1-14.— L. KILGER, O. S. B., *Die ersten fünfzig Jahre Propaganda. Eine Wendezeit der Missionsgeschichte*, même revue, pp. 15-30. — K. PIEPER, *Ein Blick in die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda*, même revue, pp. 31-51. — M. LEDRUS, *Les doctrines missionnaires de S. S. Pie XI*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1929. — — P. CHARLES, *l'Encyclique sur les Missions* (1926), mai 1926 et *Dossiers Missiologiques*, Louvain, (1926-1929).

le diocèse de Cologne au IVe siècle. On peut donc douter qu'il ait été envoyé à Trèves par saint Pierre et ait entendu, ainsi qu'Euchère et Valère, dont, au reste, l'histoire ne sait absolument rien, l'éloquent discours mis par le chanoine de Liége dans la bouche du premier pape !

Mais le peuple, créateur de légendes, se soucie fort peu de la vérité historique dans les faits et dans les dates. Presque partout au moyen âge, il cède à l'ambition de rattacher aux temps apostoliques les principales communautés chrétiennes de l'Occident. En Angleterre, saint Paul ou Joseph d'Arimathie doivent avoir semé tout d'abord la Bonne Parole. En Espagne, cet honneur échoit à saint Jacques le majeur. Nulle part toutefois, l'imagination ne se montre aussi féconde qu'en Gaule. Nulle part elle ne se livre à des jeux aussi fantaisistes en matière de chronologie. Elle campe résolument au premier siècle des évêques du troisième au septième. Elle les identifie naïvement avec des personnages évangéliques : saint Martial, premier évêque de Limoges (IIIe s.), l'enfant présenté par le Sauveur comme modèle d'humilité; saint Sidoine de Clermont (Ve s.), l'aveugle-né de l'évangile; saint Julien, premier évêque du Mans (IVe s.), Simon le Lépreux; Saint Ursin, premier évêque de Bourges (IIIe s.), le lecteur de la dernière cène; saint Denys de Paris (IIIe s.), Denys l'Aréopagite, converti par saint Paul. A tout seigneur tout honneur. Le cas de Liége se reproduit le plus souvent. Saint Pierre et ses disciples (authentiques ou non) reçoivent la paternité du plus grand nombre d'Églises. Ainsi s'explique l'affirmation d'un pape du Ve s., d'Innocent I, dont l'infaillibilité n'empêche pas des erreurs de fait ou des exagérations de ce genre : « Il est manifeste qu'en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Sicile et dans les îles adjacentes, nul n'a fondé d'Églises sinon ceux que le bienheureux apôtre (Pierre) ou ses successeurs ont constitués prêtres ».

L'histoire du rôle évangélisateur de la papauté se révèle aujourd'hui à nous beaucoup moins simple qu'on ne se le figurait au moyen âge. Au XXe s. nous pouvons non seulement l'embrasser d'une manière plus complète qu'au Xe, mais la comprendre d'une

manière plus exacte, parce que les stades les plus récents de cette histoire projettent leur lumière sur les plus anciens.

De ces phases, cet article voudrait présenter un aperçu rapide, aussi concret que possible.

La première tâche du christianisme fut de convertir le monde romain. Les diverses parties de cet immense empire possédaient une civilisation commune : l'hellénisme, et elles se trouvaient rattachées entre elles par d'excellentes routes. Aussi, en dehors de l'apostolat individuel qui s'exerce par des marchands, des soldats, des femmes, des missionnaires en petit nombre, le système d'évangélisation le plus ordinaire à cette première époque peut s'appeler, pour reprendre un terme cher maintenant à la terminologie communiste, un système de *cellules*. Toute ville importante possède bientôt son centre chrétien, son évêque, son clergé, sa communauté de fidèles. Et, par la force des choses, la cellule étend de plus en plus son influence autour d'elle, comme une ville étend son influence sur les villages voisins.

Mais, parmi les cellules, on en découvre de plus vigoureuses, de plus actives. Ainsi Antioche. A cette métropole revient certainement l'honneur d'avoir communiqué la Bonne Nouvelle à plusieurs des régions qui gravitèrent ensuite dans son orbite et formèrent au v^e^ s. le patriarcat d'Antioche. De même Édesse en Mésopotamie. Cette ville constitue un centre missionnaire important, syrien celui-là et non grec. Mésopotamie, Perse, etc., lui doivent en partie le bienfait de la foi. C'est parmi ces grandes cellules qu'il faut chercher Rome. Elle se distingue comme la plus ancienne et la plus active en Occident. Les évêchés du centre et du sud de l'Italie, déjà au nombre d'une centaine vers 251, ont toujours vénéré en l'Église de Rome leur Église-Mère. Et l'histoire de la Gaule et de l'Afrique chrétiennes ne permet pas de rejeter purement et simplement comme légendaire l'influence des plus anciens papes dans la conversion de ces pays. Mais si nous pouvons affirmer l'action évangélisatrice de cellules comme Antioche, Alexandrie, Rome, nous devons dénier à cette propagande toute régularité, tout plan d'ensemble, et nous devons surtout avouer notre complète ignorance sur ses modalités.

Ainsi, à la période des cellules, le rayonnement de l'Église romaine ne diffère pas de celui des autres grands centres chrétiens. Mais il l'emporte vraisemblablement par son intensité et par l'étendue de sa zone d'action : comme Rome dépasse toutes les autres villes de l'empire en importance; comme le siège de Pierre et de Paul ne le cède en autorité et en considération à aucun autre; comme l'Église du prince des apôtres préside, pour reprendre la belle expression de saint Ignace d'Antioche, à la charité universelle; comme elle représente l'unité chrétienne; comme elle exerce en tous lieux un pouvoir de surveillance, vraie mandataire ici-bas du saint Pasteur, dont, suivant l'épitaphe d'Abercius, « les grands yeux regardent partout : *Oculos qui habet magnos quoquoversus spectantes* ».

Avec l'entrée en scène des peuples barbares s'ouvre une nouvelle phase dans l'histoire de l'apostolat romain, comme dans l'histoire de l'évangélisation chrétienne. Elle durera, nous semble-t-il, jusqu'au XIII^e^ siècle.

Pourquoi jusqu'au XIII^e^ siècle ? La réponse à cette question paraîtra fort simple.

Dans cette histoire prodigieusement longue et compliquée, on peut sans doute découper des périodes : du V^e^ au VII^e^ s., évangélisation des Germains ayant envahi le territoire de l'empire romain (Francs, Wisigoths, etc); du VII^e^ au IX^e^, évangélisation des Germains restés au delà du Rhin et du Danube (Bavarois, Thuringiens, Saxons, etc); du IX^e^ au XII^e^ s., évangélisation des Scandinaves (Danois, Suédois, Norvégiens, Islandais); du VIII^e^ au XI^e^, évangélisation des Slaves (Croates, Serbes, Bulgares, Moraves, Tchèques, Polonais, Russes) et des Hongrois; enfin, du XII^e^ au XIV^e^, évangélisation du Sud et de l'Est de la Baltique (Wendes, Poméraniens, Prussiens, Finlandais, Livoniens, Lithuaniens). Mais tous les peuples énumérés dans les lignes précédentes habitaient notre vieille Europe, dont la conversion ne s'achève qu'avec le XIV^e^ siècle, voire le XV^e^. Du VI^e^ au XIII^e^ s. l'Europe forme le terrain principal, on pourrait presque dire, le terrain unique d'évangélisation. Toutes ces missions médiévales présen-

tent d'ailleurs de singuliers traits de ressemblance : elles s'adressent à des peuples barbares, tandis que celles de l'empire romain s'attachaient à convertir des civilisés; elles se préoccupent moins des individus que des chefs ou rois païens, parce que, dans les sociétés primitives, l'exemple des principaux personnages entraîne toujours après lui une partie du peuple. Enfin, surtout, leur histoire nous présente un travail dépourvu, en général, de vues d'ensemble, d'esprit de suite, d'unité de direction, un travail que nous appellerons, faute de trouver un terme plus juste : *dispersé*.

Arrêtons-nous ici; car cette dispersion, un des traits caractéristiques du moyen âge, se retrouve à la fois dans l'histoire de la propagande chrétienne et dans celle de l'apostolat pontifical, à cette époque.

Rome est très loin d'être alors la seule puissance missionnaire. A côté d'elle voici Byzance qui convertit des païens bien loin hors de son territoire; mais par intermittences et surtout au VI^e^ siècle, sous Justinien, au VII^e^, sous Héraclius, et au IX^e^, sous Basile le Macédonien. Les rois francs font de même, en particulier, Dagobert I, sous les Mérovingiens, Charlemagne, Louis le Pieux et Louis le Germanique, sous les Carolingiens. D'ailleurs en très grand nombre, les rois barbares, chez les Anglo-Saxons, chez les Scandinaves, chez les Slaves, deviennent à leur tour des apôtres. Après les souverains, des évêchés, comme Aquilée, en Italie, et Salzbourg, en Autriche, méritent le même titre. Ils nous rappellent les cellules de la première période, mais leur action est plus consciente, plus suivie et elle nous est surtout mieux connue. Enfin, plus encore que les rois et les évêques, les missionnaires abondent dans l'histoire de la propagation chrétienne au moyen âge. Ce sont des moines, fils de saint Colomban ou de saint Benoît, cénobites irlandais ou anglais, amoureux des grandes randonnées apostoliques sur le continent; des membres des ordres militaires; ou encore des religieux autochtones, gaulois, allemands, italiens, que saisit et pousse la grande pensée du prosélytisme chrétien. Mais souverains, évêques et surtout missionnaires manquent généralement de plan d'ensemble et

d'esprit de suite; ils poursuivent la réalisation d'un but très particulier. Saint Amand, aquitain de naissance, n'a pas assez de la Belgique et de la France du Nord, son principal champ d'activité; voici qu'il entend parler des Slaves du Sud, des Slovènes, encore païens; il traverse le Danube pour leur porter l'Évangile et plus encore pour trouver chez eux le martyre. Un peu plus tard, on lui dépeint les superstitions des Vascons ou des Basques. Il part aussi afin de les rendre chrétiens. Dans son testament, dicté vers l'âge de 85 ans, nous lisons ces lignes : « Personne n'ignore de quelle manière nous avons parcouru en longueur et en largeur toutes les provinces et toutes les nations, par amour du Christ ». Le bon saint exagère, mais on ne peut lui refuser de nombreuses expéditions et, en cela, il apparaît bien un missionnaire du moyen âge.

Voilà comment se présente à nous l'apostolat chrétien au moyen âge. Et que fait donc Rome, au cours de ces longs siècles de conversion de l'Europe, mais aussi de dispersion dans l'apostolat ?

D'abord, de tous les centres d'apostolat, la papauté seule intervient régulièrement dans le plus grand nombre au moins des entreprises missionnaires. Voilà déjà un très grand progrès sur la période précédente. Rome avait sans doute dépassé Antioche comme cellule rayonnante, au temps de l'empire romain. Mais les papes au moyen âge tiennent dans l'évangélisation de l'Europe une place qui laisse bien loin derrière eux et Byzance et l'empire franc et les évêchés d'Aquilée et de Salzbourg et les fils de saint Colomban et les fils de saint Benoît. De bien peu de pays et de peuples de l'Europe, on pourrait retracer les origines chrétiennes sans y nommer un ou plusieurs papes.

Les Souverains Pontifes ne se désintéressent d'aucune entreprise apostolique; ils ont cependant des manières diverses de s'y intéresser. Comment se manifeste leur esprit de prosélytisme dans la conversion de plusieurs des peuples barbares établis dans l'empire ? Berthe, épouse d'Éthelbert de Kent, Éthelberge, épouse d'Edwin de Northumbrie, Théodelinde, épouse d'Agilulf, roi des Lombards, ont reçu des lettres de papes les exhortant à convertir leur mari ou les félicitant de les avoir amenés à la foi.

Voici un pas de plus. Le missionnaire, se sentant la vocation à l'apostolat, se rend à Rome, soit avant de commencer sa prédication, soit après avoir déjà exercé quelque temps le ministère auprès des païens; il y reçoit des pouvoirs et parfois le titre de légat. Ainsi, Amand pour la Belgique, Willibrord pour la Frise, Boniface pour la Germanie, Anschaire pour le Danemark et la Suède. Le pape organise aussi les conquêtes et crée, en général, les évêchés ou, au moins, les archevêchés. D'autre fois l'action pontificale se fait sentir beaucoup plus fortement, par exemple dans l'évangélisation de la Germanie par Saint Boniface, dans celle des Moraves par les saints Cyrillle et Méthode, d'ailleurs envoyés d'abord en mission par Byzance, dans celle des Bulgares sous Nicolas I, dans celle des Hongrois, dans celle des Polonais, et plus encore peut-être dans celle des peuples slaves et allemands de l'Est et du Sud de la Baltique. Enfin, un exemple à peu près unique dans l'évangélisation médiévale nous est fourni par l'histoire des Anglo-Saxons. Ici, non seulement Rome donne les pouvoirs aux hérauts de l'Évangile, non seulement elle suit de près leur action, mais elle a pris l'*initiative* de l'œuvre évangélisatrice; elle a désigné les missionnaires; elle les a même formés. Sans doute des religieux irlandais, non commissionnés par le pape, participent bientôt à l'évangélisation de l'Angleterre; certains rois de l'heptarchie contribuent beaucoup, après leur baptême, à la conversion de royaumes voisins; Rome ne déploie pas à tous les moments de la lutte entre le christianisme et le paganisme en Angleterre, lutte qui dure près d'un siècle, la même activité. Mais si l'on voulait établir dans la ville éternelle une galerie des papes missionnaires, il faudrait évidemment, pour la période antérieure au XIII^e^ siècle y donner la place d'honneur à saint Grégoire le Grand.

Étudions d'un peu plus près encore ces interventions des papes. Elles paraissent dispersées. Mais la dispersion dans l'apostolat pontifical provient surtout de la dispersion dans l'apostolat du moyen âge en général. En d'autres termes, Rome prend rarement l'initiative d'une mission à cette époque. Elle la laisse plutôt aux empereurs, aux rois, aux évêques,

aux moines. Elle se réjouit de voir naître et se développer les entreprises missionnaires, d'où qu'elles viennent; bien plus elle n'impose pas non plus en général une méthode. Pour le pouvoir de direction, c'est autre chose. Là aussi, les papes se servent avec ménagement de leur autorité; car le moyen âge apparaît admirable, pour qui le connaît un peu, par la liberté qui s'y déploie. Cette direction cependant, ils la retiennent toujours, d'une facon plus ou moins étendue, d'une facon plus ou moins suivie, mais sans tradition bien nette, sans uniformité par conséquent dans la manière de l'exercer. Bref, au moyen âge, les papes et les papes seuls dirigent et dirigent régulièrement le mouvement missionnaire. Ce développement de l'action pontificale correspond d'ailleurs en bonne partie à l'évolution qui se remarque dans l'exercice de leur primauté. Aux premiers siècles, les interventions des évêques de Rome dans les affaires des autres Églises, sont rares, à notre connaissance. Elles sont continuelles au moyen âge. Mais elles diffèrent beaucoup d'après les temps, les papes et les circonstances, comme la politique missionnaire elle-même des souverains pontifes. Retenons donc, pour cette période, à défaut de mieux, l'expression de *direction pontificale dispersée et variable.*

Nous voici au XIII^e^ siècle, le siècle de l'apogée du pouvoir pontifical. D'alors datent, dit-on souvent, les missions modernes.

En effet, si la méthode proprement dite change assez peu, deux nouveautés considérables se remarquent qui annoncent l'ère actuelle.

D'abord, des croisades sanglantes naît l'idée de la croisade pacifique. Les bénéficiaires de celle-ci seront les hérétiques et les schismatiques (nestoriens, monophysites, etc.), les Musulmans et surtout les Mongols. Il ne faudra plus chercher le champ d'apostolat principal en Europe, mais en Asie : en Perse, en Turkestan, en Chine, etc., pays conquis par les Mongols, et, dans un degré moindre, en Palestine et en Syrie, occupées par des dissidents chrétiens et des Musulmans. Ajoutons-y quelques pays de l'Afrique du Nord : Egypte, Maroc, Tunisie.

Autre changement. L'entrée en scène et les travaux considérables des grands ordres dits mendiants, les premiers ordres de l'Église auxquels on peut appliquer l'épithète de missionnaires : Franciscains, Dominicains, Carmes, Ermites de Saint-Augustin.

Nous disons qu'ainsi s'annoncent des temps nouveaux. Car bientôt se produiront les grandes découvertes géographiques, d'une part, la fondation des Jésuites et des Capucins, de l'autre.

Mais avant de passer à une quatrième période, marquons les caractéristiques de la troisième, au point de vue de l'apostolat pontifical.

Au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles, chez les Mongols surtout, la papauté prend en mains la direction suivie et complète des missions. Elle expédie des ambassades chez les Khans (rois). Elle leur adresse de nombreuses bulles, plus ou moins bien reçues. Elle ordonne aux supérieurs religieux de choisir et d'envoyer un nombre plus ou moins grand de leurs religieux dans les pays de l'Orient. Elle favorise la formation des missionnaires qui devient plus technique qu'autrefois. Elle accorde d'importants privilèges aux « sociétés de pérégrinants pour le Christ », constituées chez les Dominicains et les Franciscains. Elle crée des archevêchés et des évêchés, elle en nomme les titulaires, pour la Perse, la Chine, etc. Innocent IV, Nicolas IV, au XIII^e^ siècle, Clément V, Benoît XII, Jean XXII et Boniface IX, au XIV^e^ : tels furent les principaux inspirateurs de cette politique missionnaire. Et l'on connaît assez les plus illustres au moins des apôtres : Plancarpin, Montcorvin, Marignoli, Jordan de Sévérac, Odoric de Pordenone, sans compter ceux qui, comme Rubrouck et André de Longjumeau tenaient leur mission du roi de France, saint Louis.

A la dispersion, au manque d'uniformité du moyen âge succède donc, dès le XIII^e^ siècle, dans l'attitude de Rome vis-à-vis du mouvement des missions, un *système de concentration.*

Les centaines de missionnaires envoyés notamment aux Khans tartares ou mongols : Kouyouck, Hulagu, Batu, Sartack, Asbeck-Khan, Dschanibeg, etc., sont en grande partie franciscains ou dominicains. « Mettez-moi à part, commande Eugène IV au général des Franciscains, des hommes dont puisse disposer le

Saint-Siège, et libres de toute charge et occupation dans l'ordre ». Il est curieux de noter qu'en cette fin du moyen âge où se constituent les armées permanentes, la papauté commence aussi à avoir sous la main pour les missions de grandes compagnies toujours prêtes à lui obéir. Mais la fin du moyen âge se caractérise aussi par la naissance des États modernes centralisés. La papauté d'Avignon marche, on le sait, dans la même voie. Le plus centralisateur des papes d'Avignon, Jean XXII, est aussi le plus grand pape missionnaire de la fin du moyen âge.

Ainsi les croisades provoquent une extension du champ d'apostolat en Asie et en Afrique. Grâce aux nouveaux ordres, qui, en conformité avec l'idéal de leur fondateur, brûlent de zèle pour l'évangélisation, les papes peuvent diriger effectivement des missions chez les Mongols et chez les Musulmans. Malheureusement les résultats ne répondent pas aux efforts déployés. Toute propagande auprès des disciples proprement dits de l'Islam est interdite en pays musulman. Le scepticisme foncier des Mongols, scepticisme d'ailleurs poli et ouvert à toutes les idées nouvelles, l'opposition des schismatiques aux catholiques, en Chine notamment, la concurrence des Musulmans, en Turkestan, par exemple, entravent considérablement le travail. D'ailleurs une nouvelle vague d'assaut mongole, celle de Tamerlan, à la fin du XIVe siècle, et, en Chine, l'avènement de la dynastie des Ming, viennent bientôt anéantir les missions chrétiennes. Beaucoup de missionnaires, il faut l'avouer, manquaient de préparation et de psychologie. La distance et les difficultés inouies de communication empêchaient la curie de suivre les pères d'un peu près. A Rome et à Avignon, on ne disposait encore d'aucun organisme spécialisé du genre de la Congrégation de la Propagande.

Pour arriver à celle-ci, la papauté devra encore passer, selon les vues de Dieu, par deux siècles d'expérience et... d'épreuves, mais dont l'un des deux, au moins, le XVIe, se distinguera par des conquêtes apostoliques particulièrement brillantes et nombreuses, aux Indes, au Japon, en Chine, aux Philippines, au Pérou, en Colombie, au Mexique, au Congo, et par les premières grandes

entreprises missionnaires de la Compagnie de Jésus. Nous appellerons cette période, la quatrième, considérée au point de vue spécial de l'histoire de la propagation de la foi par la papauté, la phase des *patronages et de la double direction*. Expliquons ces termes.

Le XV^e^ siècle et les quarante premières années du XVI^e^ marquent incontestablement, par rapport surtout au XIV^e^, un recul dans l'action missionnaire de Rome. Celle-ci se ressent longtemps des tristes divisions du grand schisme, de la lutte moins connue, moins retentissante, mais non moins dangereuse, entre les conciles et les papes, dans la première moitié du XV^e^ siècle, enfin de la mondanité, voire des mauvais exemples de certains papes de la Renaissance. Les milices conquérantes de la papauté, Franciscains et Dominicains, souffrent, elles-mêmes, de la décadence religieuse; elles ne brûlent plus du même zèle apostolique et la Peste noire dépeupla leurs couvents. Enfin, les papes doivent, dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, grouper la chrétienté contre les Ottomans qui menacent l'Europe beaucoup plus encore que les Arabes, au VII^e^ siècle, et les Seldjoucides, au XI^e^. Dans la première moitié du siècle suivant, Rome concentre ses forces contre le protestantisme.

Le premier, Paul III (1534-1549), le pape qui a convoqué le concile de Trente et approuvé l'ordre des Jésuites, reprend la politique missionnaire des pontifes du XIV^e^ siècle. Mais si lui et ses successeurs, Pie V, Grégoire XIII et d'autres, envoient des missionnaires, suivent leurs travaux, créent des diocèses, favorisent en particulier l'activité apostolique des Jésuites, s'ils tentent les premiers essais de commissions ou congrégations romaines spéciales qui aboutiront à la Propagande, ils se voient entravés dans presque toutes leurs initatives et dans la direction de l'œuvre apostolique par les privilèges de tout genre accordés au Portugal et à l'Espagne, sous leurs prédécesseurs, en vue de l'évangélisation des contrées découvertes par ces deux peuples.

Le fameux *Padroado* a été constitué par des papes du XV^e^ et du XVI^e^ siècle en faveur du Portugal. L'Espagne assumera les mêmes obligations et recevra les mêmes privilèges. Bâtir, conserver et

réparer les églises, les oratoires et les monastères en pays de mission; fournir tout le nécessaire au culte; députer le nombre suffisant de prêtres au ministère évangélique : voilà quelques-unes des obligations des deux puissances coloniales. Et voici quelques-uns de leurs droits : créer et organiser les évêchés et les archevêchés; présenter tous leurs titulaires à la nomination pontificale; autoriser les missionnaires, même envoyés par Rome, à mettre le pied sur les terres conquises par ces deux puissances. Celles-ci, poussées au XVI^e^ siècle par un véritable esprit apostolique, qui n'exclut d'ailleurs pas l'esprit de lucre et l'ambition d'État, s'acquittèrent bien d'abord de leurs obligations. Mais dès la fin du XVI^e^ siècle se constate la décadence du patronage. On déplore surtout à Rome le défaut d'unité, la double direction, qui provient de ce système.

La création de la Congrégation de la Propagande, en 1622, suivie, en 1627, de l'ouverture du collège de la Propagande pour la formation de missionnaires, va donner à Rome le moyen de reprendre la direction unique et effective des missions. Elle va marquer un pas décisif dans l'histoire du rôle missionnaire de la Papauté. Avec 1622 commence donc une nouvelle phase dans l'histoire que nous avons entrepris de résumer. C'est la phase de la *centralisation.*

La Congrégation de la Propagande doit son origine au pape Grégoire XV. Un de ses prédécesseurs, Sixte-Quint, avait créé quinze congrégations, quinze ministères. Aucune d'elles ne s'intéressait principalement aux missions. L'acte de Grégoire XV comble cette lacune. Le Vatican aura désormais son ministère des colonies.

Un savant bénédictin nous a retracé la carrière de vingt-sept ans du premier secrétaire de la Propagande, Mgr Francesco Ingoli. Celui-ci se trouve aux prises avec des difficultés formidables, dont la principale consiste naturellement dans le droit de patronage de l'Espagne et du Portugal. La Congrégation commence par demander des rapports sur les missions. Elle en obtient, mais beaucoup moins qu'elle n'en a demandés. D'après un de ses premiers décrets, tous les noms des missionnaires doivent lui

être soumis, afin qu'elle puisse examiner ces sujets, leur donner des lettres patentes, obtenir d'eux des relations, etc. En réalité, très peu nombreuses sont les listes des missionnaires et les relations envoyées à Rome dans les cinquante premières années après la fondation de la Propagande. Toujours, il faut passer par les cours qui, naturellement, ne favorisent pas la centralisation romaine. Cependant, en dehors de multiples interventions d'ordre varié, la Propagande, sous le secrétariat d'Ingoli, réalise plusieurs œuvres importantes. Ainsi elle crée la Préfecture apostolique du Congo et y envoie des Capucins. Aux Indes, dans le royaume d'Idalkan, un ancien brahme devient vicaire apostolique, et, sous la direction de la Propagande, il forme un clergé indigène composé surtout d'autres brahmes convertis. La constitution d'un clergé indigène, voilà en effet une idée chère à la Propagande dès les premières années de son existence. Francesco Ingoli tâche aussi d'augmenter le nombre des prêtres séculiers dans les missions ; d'obtenir des ordres religieux un meilleur recrutement des missionnaires ; de diminuer la dépendance des chefs de mission vis-à-vis des puissances coloniales, etc. A sa mort, en 1649, quarante-six territoires de mission, ayant chacun leur préfet, dépendent directement de la Propagande.

Il est inutile d'ajouter que le travail commencé se poursuivit sous les successeurs d'Ingoli. Partout se multiplient les préfectures et bientôt les vicariats apostoliques.

Cependant la Propagande ne parvint à réaliser pleinement les projets de centralisation conçus par Grégoire XV et le premier secrétaire, qu'en plein XIX^e^ siècle, sous les pontificats de Grégoire XVI et de Pie IX. Nous voudrions rappeler ici ce qu'elle est aujourd'hui. Ce court aperçu permettra au moins d'entrevoir ce dont les missions lui sont redevables, grâce à l'unité de direction, à l'esprit de suite, à la répartition aussi égale que possible des forces et des ressources, à la vigueur des initiatives, à l'atténuation des divergences de points de vue entre ordres et nationalités, au maintien des idées surnaturelles dans l'œuvre de la propagation de la foi. Quel spectacle différent nous donnent, sous ces rapports, les missions catholiques et les missions

protestantes! Celles-ci, malgré leur formidable développement au cours du XIXe siècle, malgré les tentatives d'union réalisées au XXe, par exemple à la conférence d'Édimbourg de 1908 à laquelle participèrent 1200 délégués de presque toutes les sociétés missionnaires protestantes, celles-ci souffrent toujours de graves maladies qui tiennent à la constitution même du protestantisme. C'est la différence des Credos chez les évangélisateurs; l'absence de plan d'ensemble; l'inexistence d'autorité centrale; la dispersion des efforts; les progrès constants des idées modernistes, rationalistes, bolchévistes.

La congrégation de la Propagande est actuellement une des douze congrégations de la curie romaine. Bien que sa juridiction s'étende encore à des pays non païens, par exemple à la Suède, à la Norvège et au Danemark, et que trois autres congrégations : la Consistoriale, la congrégation des Églises orientales et celle des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, s'occupent aussi de certaines missions chez les non chrétiens, la Propagande dirige, de très loin, les plus vastes territoires du monde en dehors des régions chrétiennes. Ceux-ci portent des titres divers : missions indépendantes, préfectures apostoliques, vicariats apostoliques, évêchés et archevêchés. Ils étaient, au 30 septembre 1931, au nombre de 397, en pays non chrétien seulement. Presque toute l'Afrique, sauf les diocèses d'Oran et de Constantine, les archidiocèses de Carthage et d'Alger, et l'Angola portugais, relève d'elle. Toute l'Asie, sauf l'archidiocèse de Goa, les diocèses de rite oriental du Malabar, et Macao en Chine. Toute l'Océanie, sauf les Philippines où les Espagnols établirent la hiérarchie catholique dès le XVIe siècle. Enfin, une partie de l'Amérique, les missions aborigènes.

Dans ces régions qui dépendent d'elle, la Propagande exerce des pouvoirs très étendus. Elle modifie les limites des missions existantes; elle crée de nouvelles missions; elle fixe la répartition des divers territoires à évangéliser entre les congrégations missionnaires, ou elle les confie au clergé indigène; elle nomme les supérieurs de missions indépendantes, les préfets et les vicaires apostoliques; elle administre et surveille les missions. Un bon

nombre de collèges, de séminaires, de sociétés, d'associations de missionnaires avec vœux religieux dépendent d'elle. Pour les ordres et les instituts religieux ayant des missions, la plupart d'entre eux relèvent, au point de vue religieux, de la congrégation des religieux, et au point de vue missionnaire, de la Propagande. Cependant les sociétés exclusivement missionnaires, comme par exemple les Scheutistes en Belgique, ne doivent traiter qu'avec la Propagande. Celle-ci, depuis 1922, a fixé un formulaire d'après lequel tous les chefs de mission ont à lui faire périodiquement rapport. Grâce à ces enquêtes très minutieuses, elle vient de publier, en 1930, un gros volume bourré de statistiques de toute espèce sur les missions.

Une compétence si étendue requiert naturellement, à Rome même, un personnel considérable. En effet, le Palais de la Propagande situé à la Piazza di Spagna, outre les administrations qu'il abrite, celles de l'Agence Fides, de l'*Unio Cleri* et des trois grandes œuvres pontificales, renferme de nombreux bureaux. Vingt et un cardinaux appartiennent à la congrégation de la Propagande; mais plusieurs d'entre eux pourraient difficilement suivre d'un peu près son travail, par exemple le cardinal Van Roey et le cardinal Verdier. D'ailleurs, les assemblées plénières, auxquelles participent de droit le préfet, les cardinaux membres et le secrétaire, n'ont lieu qu'une fois par mois. Environ chaque semaine, le préfet, le secrétaire et quelques fonctionnaires expédient les affaires courantes, déterminent les questions à soumettre aux réunions plénières ou au Saint-Père. A celui-ci, le préfet adresse un rapport tous les quinze jours. Outre les cardinaux membres et les deux secrétaires, la Propagande se sert de consulteurs, évêques, prêtres séculiers ou religieux, et enfin de fonctionnaires rétribués : *minutanti*, ou rédacteurs de lettres, rescrits et rapports, scribes et employés d'archives.

Le fondateur lui-même de la Propagande s'était appliqué à la doter. Dans la suite, des papes, des cardinaux, des évêques lui assurèrent de nouvelles sources de revenus. Mais la Révolution française et les événements de 1870 portèrent un coup irrémédiable à sa fortune. Ses finances sont administrées par le préfet, le secré-

taire, un pro-secrétaire et une vingtaine d'employés. A ses ressources s'ajoutent maintenant les sommes recueillies par les trois grandes œuvres pontificales : Propagation de la foi, Sainte-Enfance et Saint Pierre apôtre pour le clergé indigène, françaises d'origine, actuellement centralisées à Rome. La Propagation de la foi a recueilli en 1929 plus de 66 millions de lires; la Sainte-Enfance, 27 millions et Saint Pierre apôtre, 12 millions. Chaque année se publie la liste complète des apports des divers pays et celle des subsides accordés aux différentes missions. Il est inutile de dire que les demandes adressées à la Propagande dépassent de beaucoup ses disponibilités.

Un liturgiste catholique d'Angleterre, Edmond Bishop, a écrit, dans son beau petit livre sur *Le Génie du rit romain* que « le Romain était doué d'une imagination réceptive plutôt que créatrice » et l'on peut trouver dans l'œuvre de Newman le développement de cette idée que, sauf le cas de quelques grands papes, Rome ne fit jamais preuve de beaucoup d'originalité.

Ces appréciations, nous pourrions peut-être les formuler aussi pour certaines phases de l'histoire missionnaire de la papauté. Leur fausseté apparaît évidente pour d'autres, surtout pour les derniers siècles du moyen âge et pour ceux qui nous séparent de la fondation de la Propagande. Mais quelle protestation élève contre elles l'histoire des pontificats de Benoît XV et de Pie XI!

Demandez à n'importe quel catholique si, depuis la guerre, il y a quelque chose de changé au point de vue des missions. Il vous répondra sans hésiter par l'affirmative. Il vous nommera les journées de missions, les expositions de missions, l'aide médicale aux missions, et peut-être aussi, les semaines, les cours de missiologie, etc, etc. Tout cela, ajoutera-t-il, n'existait pas avant la guerre.

Ce catholique a raison. Des années qui suivent la guerre date certainement une nouvelle phase de l'histoire des missions. Il serait prématuré de vouloir en établir dès maintenant les caractères. Il nous paraît plus aisé de marquer déjà certains aspects nouveaux du rôle pontifical.

Et d'abord, un acte solennel de Benoît XV inaugure cette nouvelle période. C'est l'encyclique *Maximum illud*, du 30 novembre 1919. On ne peut la relire aujourd'hui sans y découvrir un vaste programme en plusieurs points précis et sans constater que Pie XI s'applique à le réaliser dans ses diverses parties, en l'étendant et en le développant, soit dans son encyclique *Rerum Ecclesiae*, du 28 février 1926, soit dans les diverses initiatives de son pontificat.

Les thèmes principaux de ces deux documents de 1919 et de 1926 se ressemblent beaucoup. L'un et l'autre pontife se déclare ému par l'immensité du nombre des païens qui reste à convertir et auxquels, sans exception, la charge apostolique lui donne le grave devoir de communiquer les bienfaits de la rédemption. Pie XI, après Benoît XV, recommande aux fidèles les divers moyens de favoriser les missions : prière; vocations missionnaires; aumônes, surtout aux trois grandes œuvres de la Propagation de la Foi, de la Sainte-Enfance et de Saint Pierre apôtre; organisation de l'*Unio Cleri*. Comme Benoît XV, Pie XI consacre une partie de sa lettre au clergé indigène, mais il détaille plus la création des séminaires, la formation des prêtres natifs, l'institution des congrégations religieuses dans le pays même de la mission. Enfin les deux pontifes souhaitent que les évangélisateurs étendent le plus vite possible leur ministère à toute l'étendue de la mission et constituent sans tarder des centres où pourront s'établir de nouveaux préfets ou vicaires apostoliques

A ce dernier point de vue, déjà les actes des derniers papes sont significatifs. Benoît XV, pratiquement empêché pendant la guerre de développer la hiérarchie des missions, forcé ensuite d'assurer la réorganisation de celles-ci, parvint cependant, dans son court pontificat, à ériger hors d'Europe neuf préfectures apostoliques, trente vicariats, trois prélatures *nullius*, dix-huit évêchés, sept archevêchés et la délégation apostolique du Japon. Quant à Pie XI, le chiffre des missions indépendantes inaugurées par lui, en dix années, est de 128. De 128 sur 473 ! c'est-à-dire que l'Église doit jusqu'ici à ce seul pontife plus du quart de toutes les circonscriptions missionnaires.

Après avoir surtout recommandé aux fidèles les mêmes œuvres pontificales que son prédécesseur, Pie XI, ici également, le dépassa : d'abord en transférant à Rome le siège central de *l'Œuvre de la Propagation de la Foi*, transfert d'ailleurs décidé par Benoît XV, et en élevant cette œuvre à la dignité d'œuvre pontificale. Depuis 1929, les autres œuvres, devenues aussi pontificales, la Sainte-Enfance et Saint Pierre apôtre, sont, comme la *Propagation de la Foi*, placées sous la direction immédiate de la Propagande.

Le peuple chrétien remarqua surtout les réalisations de Pie XI par rapport au clergé indigène. Le pape ne se contenta pas de multiplier les missions, préfectures, vicariats et diocèses de l'Extrême-Orient remis au clergé indigène. Il donna à plusieurs des circonscriptions missionnaires des pasteurs indigènes. En 1923, était sacré un évêque du Tuticorin d'origine indienne; en 1926, les six premiers évêques chinois; en 1927, le premier évêque japonais.

Comment exprimer en peu de mots cette activité si multiple, et, en bonne partie, si nouvelle des derniers papes ? Parlerons-nous des *directives personnelles* en matière de missions, qu'ils ont données au monde, particulièrement dans leurs encycliques ? Mais, s'il est vrai que *Maximum illud* et *Rerum Ecclesiae* sont les deux premières grandes encycliques missionnaires, la Propagande, toujours dirigée par les Souverains pontifes, n'a jamais limité son rôle à celui d'un organisme purement administratif. Elle a, dès son origine, formulé des principes, recommandé des méthodes, combattu des défauts. Elle a souvent dénoncé, comme Benoît XV et Pie X, la tendance à transporter dans les pays de missions nos idées et notre civilisation européennes; elle a mis en garde aussi contre les ambitions politiques et le nationalisme exagéré des missionnaires; elle a stigmatisé la recherche des avantages commerciaux; elle a recommandé aux hérauts de l'Évangile la prédication dans les langues indigènes; elle les a exhortés à étudier les mœurs des peuples chez lesquels ils résident et à se plier à leurs coutumes, pourvu qu'elles n'offrent rien de superstitieux; elle a surtout, comme nous l'avons

marqué plus haut, prôné la constitution de clergés indigènes.

Pour caractériser l'œuvre missionnaire de Benoît XV et de Pie XI nous croyons pouvoir évoquer la grande figure d'un de leurs prédécesseurs, remonter à un des moments les plus solennels de l'histoire de l'Église.

Les chroniqueurs rapportent que, le concile de Clermont une fois terminé, Urbain II se rendit sur une très large place, car aucune église n'aurait pu contenir la foule innombrable qui l'entourait, et qu'il adressa au peuple des paroles enflammées suivies aussitôt du cri « Dieu le veut » poussé par des milliers de poitrines.

Oui, c'est bien une *croisade missionnaire* que prêchent maintenant, *par eux-mêmes* et *au monde entier*, les papes d'après-guerre. Plus conscients que jamais de leur primauté apostolique; de l'immensité de la tâche à réaliser, malgré les efforts gigantesques dépensés jusqu'ici; enfin des opportunités nouvelles qu'offrent à l'apostolat catholique la situation du monde et certains des événements récents, Benoît XV et Pie XI lancent le peuple chrétien tout entier : évêques, prêtres et fidèles de nos pays civilisés, aussi bien que les missionnaires eux-mêmes, à la conquête du milliard d'âmes païennes. Arrière, s'écrient-ils du haut de la chaire de Pierre, les anciennes timidités! Arrière les lenteurs passées! Le temps vient des grandes audaces! A l'armée en marche surtout ils donnent pour mot de ne pas s'éterniser dans les mêmes territoires, mais de reprendre, sans s'arrêter, ce rôle de semeurs, de planteurs d'Évangile qui fut celui de saint Paul et de François Xavier.

Bref, aux phases de la cellule rayonnante; de la direction dispersée et variable; de la concentration; des patronages et de la double direction; de la centralisation par la Propagande, nous croyons pouvoir en ajouter une sixième, dont nous sommes les contemporains, celle de la *croisade pontificale missionnaire*.

Les légendes rattachant à saint Pierre l'origine de toutes ou de presque toutes les églises occidentales comportent, comme beaucoup d'autres, une part d'erreur et une part de vérité. La part d'erreur c'est de négliger les stades par lesquels providen-

tiellement Rome a réalisé sa présidence, sa primauté missionnaire. Et ne puis-je pas ajouter à ce propos qu'ici encore une fois l'histoire se révèle à nous, non seulement plus exacte et plus complexe, mais plus vivante et plus belle que la légende. Pour établir l'évolution du rôle apostolique, mais en même temps son universalité et sa continuité sous des formes variées, elle n'a pas besoin de mensonges, d'exagérations, de fausse apologétique. Du seul point de vue de l'action missionnaire, aucune religion, aucune institution ne peut rivaliser avec elle.

Mais nos légendes médiévales comportent aussi une part de vérité, vérité très profonde, vérité éternelle. Aux successeurs de Pierre revient de droit la primauté dans l'œuvre missionnaire, parce que de droit leur appartient la primauté dans l'Église. Au moment solennel de la confession de Césarée de Philippe, Jésus n'a pas dit à Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église... en Europe... dans les pays civilisés ». Il a dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Église ». — *Hic manat fons totius apostolatus.* D'ici découle la source de tout apostolat. Remercions Renoît XV et Pie XI, d'avoir projeté une lumière nouvelle sur l'universalité de l'Église et sur l'universalité du rôle de Pierre dans l'Église. Répondons à leur appel par le cri des croisés : *Dieu le veut!* (1)

É. DE MOREAU, S. I.

(1) Conférence donnée, le 18 janvier 1933, en présence de S. E. le Nonce Apostolique de Belgique, à l'Ecole supérieure de la rue d'Arlon à Bruxelles.

La Certitude de la grâce au Concile de Trente

Le bienheureux Thomas a Kempis écrit dans un passage de l'Imitation : « Tu dois garder fermement bon espoir d'arriver à la palme; mais il ne faut jamais te croire en sécurité, par crainte de relâchement ou d'orgueil ». Et il ajoute aussitôt un récit très instructif : « Un homme flottait souvent, angoissé, entre la crainte et l'espérance; un jour, accablé de tristesse et prosterné dans l'église devant un autel pour prier, il se disait en lui-même : « Oh! si je savais que je dusse persévérer! » Aussitôt il entendit intérieurement la divine réponse : « Si tu le savais, que voudrais-tu faire? Fais maintenant ce qu'alors tu voudrais avoir fait, et tu seras en sécurité » (1).

Thomas a Kempis aborde ainsi une question de la plus grande importance, qu'aucun homme qui croit à une vie après la mort ne peut s'abstenir de poser. En même temps, il en donne la vraie *réponse* chrétienne : il est inutile et même nuisible de réfléchir sans cesse sur notre prédestination; faisons chaque jour et à chaque instant notre devoir devant Dieu, et tout sera dans l'ordre.

L'Église nous enseigne que Dieu, de son côté, a réalisé tout ce qui peut nous aider à opérer notre salut. « Dieu notre Sauveur, nous dit saint Paul (2), veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». A cet effet, notre Père céleste a envoyé son Fils sur la terre; le Christ est mort

* Indiquons ici les principaux ouvrages consultés :

Merkle, *Concilii Tridentini Diariorum pars I.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 98, 101, 109, 593, 600. — Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars I.*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 727 ss. — Gaucher, *La certitude théologique de l'état de grâce et le concile de Trente*, dans *Études franciscaines*, 1910, t. 23, p. 353 ss., 600 ss. — Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1911, p. 297 ss.— Vacant, *Dictionnaire de Théologie Catholique*. « *Grâce* », VI, col. 1616 s.

(1) *Imit.*, I. 25, 6 ss. — (2) 1 *Tim.*, 2, 1 ss.

sur la croix, il a fondé son Église, il l'a enrichie de ses sacrements; le Saint-Esprit est descendu au jour de la Pentecôte. Dieu a pris soin de notre salut éternel, comme un père prend soin de son enfant préféré.

Cependant, Dieu exige notre collaboration. Saint Augustin a exprimé cette idée d'une manière frappante : « Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem » (1). Non que, de nos propres forces, nous puissions faire rien qui vaille pour le salut de notre âme. Mais Dieu nous offre sa grâce, et avec elle nous sommes à même de nous sauver pourvu que nous le voulions. A tous les réprouvés, Dieu pourra reprocher en toute vérité ce qu'il a dit à la malheureuse Jérusalem : « ... et vous ne l'avez pas voulu » (2). Mais il faut intercaler un « pourvu que », et ce petit mot, paraît-il, fait tomber toute notre sécurité. Ai-je coopéré jusqu'à présent, comme il l'aurait fallu ? Suis-je donc enfant de Dieu ? Ou bien : Resterai-je fidèle jusqu'à la fin ? Parviendrai-je à mon but, au ciel ?

On comprend que l'esprit humain veuille pénétrer les secrets de Dieu et se demande s'il n'y a pour lui aucune certitude de son salut. Nous voudrions, dans cet article, considérer principalement *la certitude relative à notre état d'âme actuel :* puis-je savoir avec certitude que je possède la grâce sanctifiante ? Il est clair que pareille certitude, si elle était possible, serait pour l'homme une consolation réconfortante. Car la grâce est le commencement de la vie éternelle; à moins qu'il n'y ait interruption violente de cette vie surnaturelle, la grâce nous conduira à notre béatitude du ciel.

La question de la certitude de l'état de grâce a joué un rôle important au Concile de Trente. Les erreurs de Luther avaient mis au premier plan ce problème difficile. Pour mieux marquer l'opposition entre la doctrine catholique et les innovations protestantes, jetons d'abord un coup d'œil sur la tradition ecclésiastique; nous verrons ensuite ce que le Concile de Trente a décidé et ce qu'il n'a pas voulu décider.

Saint Augustin, le « docteur de la grâce », dit dans son « De

(1) *Serm.*, 169, 11, 13. P. L. 38, col. 923. — (2) *Matth.*, 23, 37.

perfectione iustitiae hominis »(1) : « Quelle que soit la justice de l'homme, il doit redouter qu'au jour où le juste roi siègera sur son trône, ne soit découvert en lui quelque chose de coupable que lui-même ignore maintenant. Les fautes ne peuvent échapper à la connaissance de ce juge, pas même celles dont il est dit : Qui connaît ses égarements (2) ? Quand Dieu siègera sur son trône, qui se vantera d'avoir le cœur pur ou d'être sans péché (3), sinon ceux qui se targuent de leur propre justice au lieu de se confier en la miséricorde du juge lui-même ». En un mot : Peut-être l'œil clairvoyant de Dieu discerne-t-il en nous des fautes qui nous sont cachées; nous devons donc nous abstenir de tout jugement absolu sur l'état de notre âme.

Saint Jérôme (4) admet que les justes sont dans une certaine incertitude; mais il serait difficile de préciser sa pensée.

Saint Grégoire le Grand écrit à Grégoria, pieuse chrétienne : « Dans vos lettres, ma chère fille, vous me promettez de m'importuner jusqu'à ce que je vous annonce avoir reçu la révélation du pardon de vos péchés. Vous me demandez là chose difficile autant qu'inutile; difficile, dis-je, car je ne mérite pas que Dieu me fasse une révélation; inutile, car vous ne devez pas être fixée au sujet de vos péchés avant le dernier jour de votre vie, lorsque vous ne pourrez plus les pleurer. Jusqu'à ce que ce temps vienne, il vous faut garder, dans l'inquiétude et la crainte, le souvenir menaçant de vos fautes commises et les laver tous les jours de vos larmes. L'Apôtre saint Paul avait été ravi jusqu'au troisième ciel et enlevé dans le paradis; il avait entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de prononcer (5). Et pourtant, il tremble toujours; il s'écrie : je traite durement mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé (6). Lui qui est déjà emporté vers le ciel, il a encore peur; et celui qui séjourne encore sur la terre, prétendrait-il ne plus craindre ? Considérez,

(1) Cap. 15, n. 33. P. L. 44, col. 309. — (2) *Ps.*, 18, 13.— (3) *Prov.*, 20, 8, 9. — (4) *Commentaire de l'Ecclésiaste*, 9, 1. P. L. 23, col. 1080. — (5) 2. *Cor.*, 12, 2-4. — (6) 1. *Cor.*, 9, 27.

ma chère fille, que la sécurité est d'habitude la mère de la négligence » (1).

Dès le début de la scolastique, on a voulu déterminer plus exactement dans quel sens il peut être question d'une certitude de l'état de grâce. Personne n'a jamais nié que Dieu puisse nous révéler l'état de notre âme. Mais hors de ce cas exceptionnel, peut-il y avoir, oui ou non, certitude ?

Il n'y a pas de certitude scientifique; mais il peut y avoir connaissance et certitude expérimentale, répond Alexandre de Halès (2). Saint Albert le Grand nous conseille d'être prudents en jugeant de notre état d'âme; les passions, dit-il, sont trop fortes en nous, et souvent l'imagination obscurcit tout; enfin, la charité surnaturelle et infuse, jointe à la grâce sanctifiante, ne se distingue pas toujours de l'amour purement naturel (3). Pour ces raisons, saint Bonaventure n'admet qu'une connaissance « conjecturale » (4).

La réponse de Thomas d'Aquin dans la Somme Théologique à la question : « L'homme peut-il connaître son état de grâce ? », se résume dans les idées suivantes : 1° Il va sans dire que Dieu peut nous révéler notre état d'âme; 2° sans révélation spéciale, il nous est impossible d'obtenir une certitude proprement dite; 3° d'autre part, il existe certains signes qui nous permettent de conclure que nous sommes dans l'état de grâce; mais cette connaissance n'est que « conjecturale » et reste imparfaite (5).

Duns Scot parle avec grande réserve de ce sujet. Gabriel Biel, trompé peut-être par certains passages ambigus, a affirmé que Scot était partisan de la *certitude* de l'état de grâce et cette affirmation a fort embarrassé les Pères du Concile de Trente. Mais d'autres, comme D. Soto, O. P. et même le Franciscain célèbre de Castro, voient avec raison (6) en Scot un adversaire de la certitude.

(1) *Epist.*, l. 7, ep. 25. P. L. 77, col. 878. — (2) *Summa theol.*, III. 71, m. 3, a. 1-3. — (3) *In IV Sent.*, l. 1, dist. 17, a. 5. — (4) *In IV Sent.*, l. 1, dist. 17, pars 1, q. 3. — (5) *Summa theol.*, Ia IIae, q. 112, a. 5. — (6) Cette conclusion découle principalement des deux textes suivants : *IV. Sent.* d. 5, q. 1: « Utrum malitia ministri impediat collationem baptismi »; *IV. Sent.* d. 9, q unic. « Utrum

De son côté l'ascèse chrétienne prenait position dans la question. « Fais maintenant ce qu'alors tu voudrais avoir fait! » conseille Thomas a Kempis d'accord avec beaucoup d'autres. Il est intéressant de remarquer que Luther, qui allait bouleverser cette doctrine, avait reçu, dans ses propres doutes et angoisses, des conseils spirituels foncièrement orthodoxes? « Pourquoi, lui dit Staupitz, pourquoi te tourmentes-tu de ces pensées et subtilités? Regarde les blessures de Jésus-Christ et le sang qu'il a versé pour toi! C'est de là que te luit, pour ta consolation, ta prédestination au ciel » (1). Et un autre : « Que fais-tu, mon fils? Ne sais-tu pas que le Seigneur lui-même nous a ordonné d'espérer? » (2).

N'est-ce pas la vraie doctrine catholique? Il faut croire et être certain que Dieu a tout fait et qu'il fait tout pour sauver les hommes; rappelons-nous les blessures et la mort du Christ, son sang versé pour nous! Toutefois, il ne faut pas vouloir atteindre à une fausse certitude, il faut *espérer* et faire pour notre part ce qui est en notre pouvoir.

Nous n'avons pas l'intention de décrire les étapes par lesquelles Luther est arrivé à ses conclusions. Nous avons à exposer seulement les points de sa doctrine qui se rattachent à notre sujet. Son point de départ est, on le sait, la corruption de la nature humaine : par suite du péché originel, toutes les œuvres de l'homme sont péchés, aussi bien avant qu'après la justification; car la concupiscence corrompt tout. Aux yeux du Seigneur, nos œuvres n'ont donc aucune valeur, et elles ne contribuent guère à notre justification et à notre salut. La « fides fiducialis » n'en est pas exempte; elle n'est que l'ὄργανον ληπτικόν, le vase dans lequel nous recueillons les mérites du Christ, la main qui accepte l'aumône.

Elle est produite par le Saint-Esprit, de sorte que l'homme se tient purement passif, « veluti inane quoddam ». La foi dogmatique, exigée par l'Église catholique, est rejetée. La foi qui

existens in peccato mortali peccat mortaliter percipiendo sacramentum Eucharistiae ».

(1) *Opp. lat. exeg.*, 6, p. 296. — (2) *o. c.*, 19, p. 100.

justifie devient un acte de volonté, cette « fiducia », par laquelle le pécheur s'abandonne à Dieu qui lui promet le pardon de ses péchés. La foi fiducielle est une foi très personnelle. Le chrétien est obligé de croire, non pas seulement que le Christ a satisfait pour les péchés des hommes en général, mais que les mérites du Christ lui sont appliqués, à lui en particulier. La foi fiducielle est l'intermédiaire de notre justification, et *par elle nous avons la pleine certitude du pardon divin, nous en avons même une certitude de foi proprement dite.* Nous sommes donc obligés d'être certains de notre justification, le doute serait incroyance complète, et ce n'est que par cette incroyance que nous perdons la grâce.

C'est de ces erreurs que s'occupa le Concile de Trente. On sait combien le décret de la justification est vaste et complexe : le problème que nous traitons n'est qu'un détail d'une matière immense. Les délibérations sur la justification, commencées le 21 juin 1546, n'ont été terminées que le 13 janvier 1547.

Au début le problème que nous étudions n'est pas même envisagé : parmi les six points soumis à l'avis des théologiens la certitude de l'état de grâce n'est pas encore nommée : on est le 22 juin. Mais dès le 30, nous rencontrons parmi les erreurs énumérées celles qui suivent :

« Erreurs qui se rapportent au second stade de la justification (c'est-à-dire, comment celui qui est déjà justifié peut-il et doit-il conserver la justification ?) : II. L'homme justifié ne peut perdre la justification ; IX. L'homme justifié est tenu de croire qu'il est dans la grâce, que les péchés ne lui sont pas imputés, et qu'il est prédestiné ».

« Erreurs qui se rapportent au troisième stade (c'est-à-dire relatives à la justification du croyant pécheur) : III. Mais la rémission du péché est accordée à la foi seule par laquelle on croit qu'on est absous; la foi est ici comprise dans le sens de crédulité ou de foi fiducielle » (1).

Le décret de juillet, proposé le 24, affirme que c'est une hérésie

(1) *Ehses, Concilii Tridentini Actorum Pars Altera.* Concilium Tridentinum etc. edidit Societas Goerresiana : Tomus Quintus, Friburgi Brisgoviae, Herder, p. 282.

de dire que l'homme justifié ne peut plus pécher ni perdre la grâce divine. Un peu plus loin, est relevée l'autre erreur qui consiste à dire que l'homme justifié sait avec certitude qu'il est prédestiné et qu'il est en Dieu, et encore, qu'il est tenu de croire cela sans aucune hésitation. « Rien de plus téméraire, continue le texte, rien qui soit plus loin de l'humilité chrétienne. Car : « Qui connaît ses égarements ? » s'écrie le saint prophète; et saint Paul : « Quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié, parce que c'est le Seigneur qui doit nous juger, nous et nos œuvres;... je ne me juge pas moi-même », dit l'Apôtre » (1).

Voici les remarques des théologiens :

« XVIII. Le canon est admis par tous. Mais quant à cette partie où on affirme que c'est une erreur de dire que les justifiés savent avec certitude qu'ils sont dans l'état de grâce, — s'il y est question d'une certitude de foi, ce passage, d'une façon générale, est approuvé par tous; mais dans un cas, il semble à quelques docteurs qu'on peut savoir avec certitude, voire d'une certitude de foi, qu'on est dans l'état de grâce. Conséquemment, si l'on veut condamner cette opinion, ils demandent à être écoutés... » (2). Quelques théologiens tiennent donc qu'on peut avoir, dans l'un ou l'autre cas, la certitude, même de foi, de sa propre justification. Nous y reviendrons plus loin.

Le 13 août, Bonaventura Pius, Général des Frères Mineurs Conventuels, fait valoir plusieurs arguments en faveur de la certitude de l'état de grâce. D'abord, dit-il, c'est la doctrine de Scot; ensuite, cette doctrine se dégage de la définition même des sacrements qui sont un signe efficace et certain de la grâce; enfin, dans le chapitre sur la pénitence celle-ci a été appelée « secunda tabula » (3); — or, comment pourrait-elle mériter ce nom, si par elle nous n'étions pas sûrs d'obtenir la grâce ? (4).

Le 17 août, un évêque grec, Sebastianus Lecavela, reprend l'argument tiré de l'efficacité des sacrements et propose la

(1) *o. c.*, p. 390. — (2) *o. c.* p. 393. — (3) *Decr. de iustif.*, cap. 14. Denz. 807. (4) *Ehses*, *o. c.*, p. 404.

distinction suivante : « La certitude de la grâce est basée sur ses rapports avec les sacrements, non pas sur ses rapports avec les sujets » (1). Joannes Salazar, un autre évêque, nous en donne une raison plus précise : «... puisque dans la réception des sacrements il peut y avoir une défectivité chez celui qui administre le sacrement » (2).

Remarquons toutefois que, si, sur ce point, on est encore loin d'une solution unanime, dès le début de la discussion se manifeste le front unique des catholiques contre les novateurs. Il est hérétique, répètent les Pères à satiété, de dire que nous sommes obligés d'être certains de notre justification ou de notre salut éternel, lorsque cette certitude ne se base que sur la foi. Il n'existe aucune obligation de cette sorte, telle que le veut Luther!

Le 23 septembre, est proposé un nouveau schème (3) laissant plus de liberté à ceux qui, dans des cas particuliers, admettaient une certitude. « VII. Il est vrai que l'adulte n'obtient la rémission de ses péchés que moyennant la croyance en leur pardon gratuit, accordé par la miséricorde divine à cause du Christ. Mais on ne peut dire que les péchés sont pardonnés à tous ceux qui se vantent de cette foi fiducielle et de cette certitude, et qui se reposent sur elle seule. Car, cette certitude peut exister également chez les hérétiques et les schismatiques. A vrai dire, on la rencontre à notre époque, et on prêche avec beaucoup d'acrimonie contre l'Eglise catholique cette foi fiducielle vaine et dépourvue de toute piété » (4). « Canon VII. Si quelqu'un dit que, pour obtenir

(1) *o. c.*, p. 408; « (certitudinem gratiae) haberi respectu sacramentorum, non autem ex parte suppositorum ».

(2) *o. c.* p. 409.

(3) Pour éclairer les explications qui vont suivre, nous renvoyons immédiatement le lecteur au décret définitif (Decr. de iust. cap. IX, Denz. 802 et can. 12-14, Denz. 822-824) auquel ont abouti les divers projets mentionnés. Nous reproduisons la rédaction définitive de ce chapitre IX à la fin de notre article, p. 225.

4) *o. c.*, p. 424. « Verum etsi adulto non remittantur peccata, nisi credenti gratis remitti divina misericordia propter Christum; non omni tamen eam fiduciam et certitudinem acceptae remissionis peccatorum suorum iactanti, et in ea sola quiescenti peccata dimitti dicendum est... ». Notez bien la différence entre les deux positions. Si Dieu accorde à l'homme la rémission de ses

la rémission des péchés, il est nécessaire à tout homme de croire, avec certitude et sans aucune hésitation à l'égard de sa propre infirmité et indisposition, que les péchés lui sont pardonnés : qu'il soit anathème » (1).

Le théologien Salmeron demande bientôt une précision importante; au lieu de : « non omni iactanti » il faudrait dire : « nulli iactanti ». Et le franciscain de Vega, lui, va encore plus loin en demandant l'addition : « (... cette foi fiducielle vaine et dépourvue de toute piété) par laquelle beaucoup se persuadent qu'ils savent avec certitude, et d'une certitude de foi, mais sans aucune révélation de Dieu,... qu'ils sont justifiés... » (2). Si le Concile accepte cela, c'en est fait de la certitude de l'état de grâce.

Mais l'opposition ne tarde pas à se manifester. Mentionnons seulement l'évêque Ambrosius Catharinus Politus (Minoricensis) qui rejette tous les arguments d'Ecriture sainte apportés contre la certitude. C'est le 6 octobre (3). Le lendemain, on lit dans la congrégation générale l' « opinio abbatum » où nous trouvons la distinction suivante : nous *pouvons* croire que nous sommes justifiés, — c'est bien; nous *devons* le croire, — encore faut-il distinguer : après le *baptême*, — oui; après la *pénitence*, — c'est plus douteux (4).

Il y a donc au Concile un parti, et il est assez nombreux, qui affirme, dans certains cas, la possibilité et même l'obligation de croire à notre justification. Le Général des Frères Mineurs Conventuels fait très bien la distinction entre cette affirmation catholique et l'hérésie luthérienne. Il vaut la peine de citer largement ce document : « Voici le dogme des hérétiques : Tout homme doit tenir avec certitude qu'il obtient la grâce..., s'il croit à la promesse divine...; partout où est la parole de Dieu, la foi de l'homme en elle est requise; ce n'est donc que la foi... qui justifie, et la foi dans le sacrement, mais non le sacrement lui-

péchés, cela se fait : « gratis », « divina misericordia », « propter Christum »; c'est ce qu'il faut croire sans aucune hésitation. Mais l'autre question, qui voudrait la résoudre d'une certitude absolue ? Est-ce que Dieu m'a accordé, à moi, la rémission de mes péchés ?

(1) *o. c.*, p. 427. — (2) *o. c.*, p. 438. — (3) *o. c.*, p. 471. — (4) *o. c.*, p. 477.

même. — Et ainsi les hérétiques n'attribuent toute la... certitude de l'état de grâce qu'à la foi même et à celui qui croit par la foi; ils reculent, même ils rejettent les dispositions préalables, la préparation *de congruo*...; de même ils répudient l'efficacité de l'*opus operatum* dans les sacrements...; en particulier, ils condamnent Scot... Si donc Scot (ce que je pense) a tenu la certitude se basant sur des principes de foi..., il ne se conforme pas en cela à l'opinion hérétique susdite; mais il... attribue cette certitude à la foi, aux dispositions préalables, à l'efficacité de l'*opus operatum* dans les sacrements et dans la réception des sacrements... En outre, je ne voudrais pas affirmer que tout homme est tenu de croire qu'il est certain; mais il se peut que quelqu'un soit certain, lorsqu'il reçoit les sacrements. Comme je le crois, le passage du décret où il s'agit de la certitude, est une expression adéquate; il ne choque aucun docteur catholique, et il condamne l'erreur protestante » (1).

Les discussions se prolongent. Du 15 au 26 octobre, la parole est de nouveau aux théologiens du Concile. Vingt et un théologiens tiennent que l'homme justifié peut, dans certains cas, savoir avec certitude, d'une certitude de foi, qu'il est en état de grâce. Quatorze défendent l'opinion suivante : dans aucun cas, on ne peut être assuré de posséder la grâce sanctifiante, par une certitude de foi. Deux autres restent neutres (2). Les thomistes n'admettent qu'une certitude conjecturale. Au contraire, pour les scotistes, dans certains cas, une certitude de foi est possible.

Citons les principaux textes de l'Écriture sainte sur lesquels les deux groupes appuient leurs arguments. Les thomistes s'en réfèrent avec prédilection à ceux-ci : « Quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié » (3). « Qui connaît ses égarements ? Pardonnez-moi ceux que j'ignore ! » (4). « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous le faisons menteur, et sa parole n'est point en nous » (5). Et ainsi de suite. Les scotistes, d'autre part, invoquent en faveur de leur thèse

(1) *o. c.*, p. 484. — (2) *o. c.*, p. 632. — (3) 1. *Cor.*, 4, 4. — (4) *Ps.*, 18, 13. — (5) 1. *Jean*, 1, 8.

les paroles de Jésus adressées au paralytique : « Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis » (1); et même les paroles destinées à rassurer ses disciples pendant la tempête : « Ayez confiance, dit-il, c'est moi, ne craignez point » (2). Et le reste. Chez les uns comme chez les autres : ou bien, les textes choisis ne se rapportent guère à notre sujet, ou bien, on peut se demander s'il est question vraiment de péchés mortels, les seuls, qui ruinent en nous la grâce sanctifiante.

Citons encore deux avis contradictoires qui révèlent combien la mentalité des deux groupes est différente.

D'abord, l'opinion du théologien espagnol Martinus Ajala : « Si l'adulte a soif de la justice, s'il se repent de ses péchés et s'il désire ardemment être baptisé, il peut croire, d'une certitude de foi, qu'il a reçu la grâce divine. Car avant le baptême, ni gémissement ni plainte n'est requis. En conséquence, quelqu'un peut savoir qu'il a accompli cette pénitence minime. De même, c'est la foi simple qui est requise, et qu'il suffit d'avoir. Cela supposé, vous pouvez et vous devez donc être certain d'être en état de grâce. C'est la même chose, quand il s'agit du martyre. Car celui qui s'offre au martyre et qui confesse le Christ devant les hommes et qui attend sans crainte les coups du bourreau, peut être certain, d'une certitude de foi, de posséder la grâce divine. Ceux qui prient pour un martyr font tort au martyr, comme le dit Augustin. Celui-ci, se basant sur le fait du martyre, tient le martyr pour un saint, et il le considère comme mort dans la grâce de Dieu. Or, malgré tout, l'Église ne juge que d'après l'acte extérieur; dès lors, à plus forte raison le martyr, qui connaît l'intérieur de son cœur, peut lui-même savoir, et par sa conscience et par son cœur et par son martyre, qu'il possède la grâce de Dieu. Les saints espèrent la gloire éternelle; ils sont donc certains de leur grâce, puisque l'espérance ne peut subsister sans la foi et qu'elle est unie à la foi. Donc, les saints aussi savent, d'une certitude de foi, qu'ils sont en état de grâce. Les pécheurs par contre, lorsqu'ils se convertissent, ne peuvent être certains

(1) *Matth.*, 9, 2. — (2) *Matth.*, 14, 27.

qu'ils ont fait tout ce qui était exigé par Dieu. Ils ne pourront donc savoir, d'une certitude de foi, qu'ils ont recouvré la grâce, mais seulement d'une certitude morale » (1).

En regard, posons l'opinion de l'évêque Joannes Fonseca (Castellimaris). Le décret proposé au mois de novembre contenait, à la fin du chapitre IX les mots suivants : « Car l'homme ignore communément (communiter) s'il est digne de l'amour divin ». « Le mot *communiter* ne plaît pas à l'évêque parce qu'il fait sous-entendre que l'homme, dans certains cas et d'une certitude de foi, peut savoir qu'il est en état de grâce, ce qui est faux... La foi infuse ne peut faillir. Or, dans les cas proposés par les adversaires, il peut y avoir, l'une ou l'autre fois, quelque chose de faux. Donc il n'y a pas là foi infuse. En outre, tout homme doit mourir pour ce qui est de foi. Mais qui oserait dire en recevant le sacrement de l'Eucharistie : Je suis en état de grâce de même que Dieu (dans le texte : le Christ) est un et trine, et pour chacune de ces vérités je suis prêt à mourir de la même façon. En outre, tous les justes seraient tenus de croire qu'ils possèdent la grâce; autrement, ils tomberaient dans l'hérésie, comme s'ils niaient le Christ, — tout cela dans leur supposition que cela est de foi » (2).

Dans le texte cité ci-dessus : « Car l'homme ignore communément (communiter) s'il est digne de l'amour divin » (3), les thomistes demandent qu'on remplace le mot « communiter » par « communi lege » ce qui préciserait fortement le sens (4).

Pour le moment, les légats semblent enclins à retarder le chapitre entier jusqu'à la fin des délibérations. Le 17 décembre, on suggère même l'idée de le laisser tomber définitivement pour entreprendre des questions plus importantes. La discussion devient par moments très rude. Il apparaît de plus en plus que la majorité des prélats ne souhaitent qu'une condamnation de Luther; pour le reste, il ne faut rien décider.

Le 9 janvier, enfin, on parvient à une solution acceptable pour

(1) *Ehses*, o. c., p. 607. 25 octobre. — (2) *o. c.*, p. 646. 12 novembre. — (3) *o. c.*, p. 637. — (4) Comparez les deux formules : « Nescit enim homo communiter num divino amore dignus sit », et « Nescit enim homo communi lege, etc. «.

tous, en s'exprimant comme suit : «... tout homme qui se considère lui-même et sa propre infirmité et indisposition, peut trembler et craindre au sujet de son état de grâce; car personne ne peut savoir, d'une certitude de foi où l'erreur ne pourrait se glisser, qu'il a reçu la grâce de Dieu » (1).

Par suite de cette addition : « cui non potest subesse falsum », on réussit à se mettre d'accord, après tant de semaines de discussions! De soi, le mot « certitude » comporte plusieurs interprétations. D'abord, nous l'employons parfois — avec exagération — là où il ne faudrait parler que de probabilité ou de conjecture. Mais, même au sens strict, une certitude peut être purement subjective. Il se peut que quelqu'un soit réellement en état de grâce et que néanmoins, au fond de son âme, il en doute; par contre, quelqu'un peut avoir la conviction personnelle de son état de grâce, et, en réalité, être dans l'illusion. Cette opposition entre pensée et réalité n'est pas possible, quand il s'agit de la foi surnaturelle, infuse. En d'autres termes, la certitude de la foi infuse est infaillible.

Les thomistes interprétaient le mot « certitude de foi » dans le sens d'une foi infuse; les scotistes comprenaient par là la certitude de la foi particulière et acquise. A la demande des Dominicains on remplaça le mot « fidei catholicae » par la tournure « cui non potest subesse falsum » (2), et le secrétaire de noter : « Et ita cum magno gaudio omnes recesserunt » (3).

(1) *o. c.*, p. 777. Denz. 802.

(2) Dans la suite, la lutte continua encore entre Catharin et de Vega. Celui-là prétendait que les deux expressions : « fides catholica » et « fides cui... » étaient entièrement synonymes; Vega au contraire disait que le Concile, en changeant le passage, avait voulu exclure plus nettement toute certitude de foi.

(3) Nous croyons utile de reproduire ici le texte définitif adopté par le Concile (Denz., 802).

« Cap. 9. Contra inanem haereticorum fiduciam. Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum : nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit et magna contra Ecclesiam catholicam contentione praedicetur vana haec et ab omni pietate remota fiducia. Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere iustificati sunt, absque

En portant ce décret, le Concile assurait définitivement, à l'encontre de l'erreur de Luther, la véritable attitude chrétienne dans le problème du salut. C'est ce qu'exprime parfaitement Hefner (1) dans les remarques suivantes qui feront la conclusion de notre étude : « La certitude personnelle du salut est le point central de la doctrine de Luther au sujet de la grâce. La foi spéciale a, chez lui, une importance décisive pour toute la justification. Son système est foncièrement anthropocentrique. La doctrine de l'Église catholique au contraire est théocentrique. L'Église croit et confesse que le salut éternel de l'homme n'est nulle part mieux assuré que dans la main de Dieu. C'est pourquoi elle exige comme sentiment principal d'une vie vraiment chrétienne qu'on s'abandonne avec confiance à Dieu, à son gouvernement et à sa providence; elle nous dissuade de cette entreprise imprudente et dangereuse qui consiste à vouloir se procurer ici-bas une certitude absolue sur son état de grâce comme sur les mystères de la prédestination et de la réprobation. Au contraire l'homme peut et doit craindre pour son propre salut, lorsqu'il tient compte de sa propre inconstance. De deux choses, de l'espérance et de la crainte, il résulte cette tension qui est la première condition de la vie morale. Ni l'espérance qui rend l'homme étourdi, ni la crainte qui, comme une angoisse perpétuelle, comme une épouvante paralysante, empêche l'activité morale, ne vient de Dieu ».

H. HUTHMACHER, S. I.

ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi ac iustificari, nisi eum, qui certo credat, se absolutum et iustificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum ».

(1) HEFNER. *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1911, p. 396 s.

Le triple visage du divin dans l'Hindouisme

Introduction.

Quand une vérité de foi nous est donnée comme telle par le magistère de l'Église ou les documents de la révélation, il importe assez peu, du point de vue purement dogmatique, que cette vérité trouve des similitudes plus ou moins imparfaites dans les philosophies ou religions non-chrétiennes. Le fait même de la révélation la met sur un plan supérieur et, pour un croyant, toute idée de comparaison est immédiatement exclue.

Mais il en va autrement pour qui se place au point de vue apologétique et catéchétique. Il ne suffit plus alors d'avoir établi une fois pour toutes la transcendance de notre foi. Il faut, après avoir déblayé le terrain de toutes fausses ressemblances qui ne peuvent que conduire à une compréhension erronée de nos dogmes, conserver encore précieusement les vérités d'ordre naturel qui peuvent en faciliter, sinon la compréhension, du moins l'acceptation.

Or, on a affirmé bien des fois, et on ne cesse de répéter, que l'Hindouisme possède des doctrines semblables au dogme révélé de la Très Sainte Trinité. On ne jugera peut-être pas inutile que nous recherchions ici le fondement de ces affirmations.

L'Hindouisme est riche, sans aucun doute, d'innombrables triades, « trimûrtis » et soi-disant trinités.

Dans le *Rig-Véda* déjà se manifeste clairement la tendance à grouper par trois les dieux ou leurs manifestations. A plusieurs reprises, la triade des divinités du feu, du vent et du soleil : Agni, Vâyu et Sûrya, reparaît, bien que sous des noms différents; par exemple : R. V. x, 151, 1 : « Puisse, du haut du ciel, Sûrya nous sauvegarder, et dans le firmament Vâta, et dans les régions terrestres, Agni » (1).

(1) R. V. — cf. aussi R. V. V, 41, 4 : « Le céleste Vainqueur, dont le prêtre est Kanva : Trita, ami de Dyaus, Vâta, Agni ».

Il est souvent question de tripartition à propos du dieu du feu, Agni, le « tricéphale », que les dieux ont fait « paraître en une essence triple » (R. V. x, 88, 10). Cette triade de trois têtes (1,146,1), ou de trois demeures (VIII, 39, 8), ou de trois embrasements (III, 2, 9) d'Agni, à savoir : le feu du soleil, le feu de l'autel et l'éclair (1) devient plus tard la triade post-védique d'Agni, de Sûrya et d'Indra. Mais personne ne peut songer sérieusement à comparer ces triades avec notre dogme de la Sainte Trinité.

Quand les auteurs parlent d'une « trinité hindoue », ils ont le plus souvent en vue la « Trimûrti » hindoue (ou : forme triple) c'est-à-dire : Brahmâ, Vishnu, Çiva. Rarement, ils désignent par là le « Saccidânanda », c'est-à-dire l'identité de l'Entité, de l'Idéalité et de la Félicité, constitutive du Dieu Suprême.

Nous n'aurons pas de difficulté à faire voir, par la simple exposition de leurs données, que ces deux « trinités » sont bien loin de notre dogme catholique. Nous trouverons la Trimûrti dénuée de toute valeur. Le « Saccidânanda » cependant apparaîtra comme une position philosophique solide, et sera peut-être une aide utile pour proposer aux Hindous instruits le mystère de la Sainte Trinité.

I. La Trimûrti : Brahma, Vishnu, Çiva.

A. Exposé.

1. Il se peut que le mot « trimûrti » soit assez moderne; nous n'avons pu établir son origine. Mais la doctrine elle-même se trouve déjà clairement exposée dans une des *Upanishads :* la Maitri ou Maitrâyana Upanishad. Nous sommes d'ailleurs impuissants à assigner à cette Upanishad une date même appro-

(1) R. V. X, 88, 10 : « Ils (les dieux) le font paraître dans une triple essence ». R. V. 1,95,3 : « Ils honorent trois endroits différents de sa naissance : en plein air, dans les cieux et dans les eaux ». R. V. III, 20, 2 : « Triple est ton pouvoir, ô Agni, triple ta résidence, triple ta langue, oui, multiple, enfant de l'ordre... Tu as trois corps, qui charment les dieux; avec eux, incessamment attentif, protège nos hymnes ».

ximative. La chronologie hindoue, et spécialement la chronologie de la période bouddhique, est une science en formation. La Maitrâyana est certainement à ranger parmi les Upanishads postérieures, pas cependant parmi les toutes dernières. Elle contient beaucoup d'éléments bouddhiques et son style révèle l'influence du grammairien Pânini (1). Son vocabulaire est celui des épopées; il suppose la philosophie du Yoga et du Sâmkhya déjà passablement évoluée (2). Farquhar en fait une contemporaine de la Gîtâ (3). Mais tout ceci ne nous aide pas beaucoup : la date de la Gîtâ étant, elle aussi, incertaine, et l'évolution du Yoga et du Sâmkhya s'étant étendue sur un laps de temps très long. La Maitrâyana peut dater des environs de l'an 200 avant J.-C., tout comme elle peut être d'origine postérieure. Tout semble assurément indiquer qu'on la doive situer avant le début de l'ère chrétienne; mais ceci même n'est pas scientifiquement établi. Quant à la question de l'influence chrétienne, nous y reviendrons plus loin.

Dans le quatrième chapitre de la Maitrâyana Up. nous rencontrons l'antique triade du feu, du vent et du soleil; notre Trimûrti (où Çiva est remplacé par Rudra) s'y trouve réunie dans un même vers : «... Maintenant, réponds à une autre question : Agni (feu), Vâyu (vent) et Aditya (soleil); Temps (quel qu'il soit), Souffle et Nourriture; Brahmâ, Rudra et Vishnu (d'aucuns méditent sur celui-ci, d'autres sur celui-là). Dis-nous quel est le meilleur ? » — Alors il leur dit : « Ce sont assurément les formes les plus excellentes du Brahman, l'Être Suprême, l'immortel, l'incorporel » (4).

Dans un autre passage de la même Upanishad, la Trimûrti est clairement présentée dans sa forme philosophique, ou plutôt cosmogonique : «... Assurément, ce qui, en Lui, est caractérisé par l'obscurité (tamas) — cela, ô étudiants de la connaissance sacrée, c'est Rudra. Assurément, ce qui, en Lui, est caractérisé

(1) WINTERNITZ : *Geschichte der indischen Litteratur*, III, p. 616.
(2) WEBER : *History of Indian Literature*, p. 90.
(3) FARQUHAR : *An outline of the religious Literature of India*, p. 92.
(4) *Mait. Up.* IV, 5 et 6. Voir aussi : VI, 5.

par la passion (rajas) — cela, ô étudiants de la connaissance sacrée, c'est Brahmâ. Assurément, ce qui, en Lui, est caractérisé par la pureté (sattva) — cela, ô étudiants de la connaissance sacrée, c'est Vishnu. Vraiment, l'Un est devenu triple » (1).

Toute la doctrine de la Trimûrti tient dans ces deux textes.

2. Avant d'aller plus loin et de considérer la Trimûrti dans son unité et dans sa trinité, il sera utile d'expliquer plus complètement la *doctrine cosmogonique* que renferme la Trimûrti hindoue. Cela jettera beaucoup de clarté sur sa valeur philosophique.

Un passage du Mahâbhârata — la seule allusion claire à la Trimûrti dans toute l'épopée — résume comme suit la doctrine :

« Il y a trois états de l'Être Suprême; dans la forme de Brahmâ, il est le créateur — dans la forme de Vishnu, il est le conservateur — dans la forme de Rudra, il est le destructeur » (2).

La Trimûrti hindoue est ici définie en fonction du monde; suivons donc, pour la comprendre, la « via ascendens » du monde à Dieu.

La conception hindoue de la nature est essentiellement dynamique. La nature, — qu'elle soit « prakriti » ou « mâyâ » — est la puissance de Dieu, « Çakti ». Or cette puissance est triple : l'univers en son ensemble et chaque nature particulière consiste dans un équilibre instable des forces « Sattvique », « Rajasique » et « Tamasique »; ces forces sont les trois « gunas » ou qualités de la nature. Le sattva est la force de la joie et de la paix; le rajas, celle de l'énergie et de la passion; le tamas, celle de l'obscurité et de l'inertie. Là où le sattva prévaudra, les natures seront célestes; là où ce sera le rajas, elles seront terrestres mais animées; là où ce sera le tamas, elles seront inanimées ou infernales (3).

Or, à ces trois qualités de la nature correspondent trois activités différentes de l'Être Suprême, comme cause de l'univers : création, conservation, destruction. La création correspond au second guna : rajas, l'élément dynamique; la conservation correspond à

(1) *Mait. Up.* V, 2.

(2) *M. Bh.* III, 271 (272) 47.

(3) Tout le chapitre XIV de la *Bhagavad Gîtâ* traite des trois gunas et de leur répartition.

l'élément sattvique, la paix; et la destruction (ou mieux, l'involution) à l'élément tamasique, les forces de l'obscurité.

Il faut bien remarquer ici que les trois activités de l'Être Suprême, ou ces trois formes de la causation du monde, ne sont en aucune manière successives : elles s'exercent simultanément et de toute éternité. On les retrouve à chaque étape de la nature : la création, qu'il faut comprendre plutôt comme une évolution; la conservation : maintien dans l'être ou maintien de l'équilibre des forces; la destruction ou involution : résorption de l'énergie.

Or, créer, conserver et détruire exigent nécessairement un créateur, un conservateur et un destructeur. Et ainsi nous avons Brahmâ, (non pas Brahman), le créateur, maître des forces rajasiques; Vishnu, le conservateur, distributeur des forces sattviques; et Çiva (ou Rudra) le destructeur, commandant les forces tamasiques (1).

Telle est la Trimûrti hindoue de Brahmâ, Vishnu, Çiva (2).

3. Nous sommes à même maintenant d'examiner jusqu'à quel point, d'après les Hindous, l'on peut dire que Brahmâ, Vishnu, Çiva font un seul Dieu Suprême, ou, en d'autres mots : *l'unité et la trinité de la Trimûrti*. Rappelons-nous que déjà le passage de la Mait. Up. présentait Brahmâ, Vishnu et Çiva comme « les formes les plus excellentes de l'Être Suprême, l'immortel et l'immatériel Brahman ».

a) Trois textes surtout sont caractéristiques et requièrent notre attention.

(1) Comparer les citations du *Mait. Up.* et *M. Bh.*

(2) Il y a une grande part de symbolisme qui se rattache à la Trimûrti hindoue : ce point fournirait la matière suffisante d'une étude spéciale. Voici quelques-uns des symboles les plus importants : Brahmâ : lotus; Vishnu : disque (soleil), conque; Çiva : linga, cobra. Brahmâ : lotus rouge; Vishnu : lotus blanc; Çiva : lotus bleu. — Trimûrti : triangle équilatéral; Brahmâ : deux triangles équilatéraux s'entrecoupant (dessin du lotus); Vishnu : triangle équilatéral reposant sur sa pointe (évolution); Çiva : triangle équilatéral reposant sur sa base (involution). — Trimûrti : la croix cosmique, ou la croix svastika : Brahmâ (ou le soleil levant) : branche gauche; Vishnu (soleil de midi) : branche supérieure; Çiva (soleil couchant) : branche droite. — Cf. HAVELL : *Ideals of Indian Art*, pp. 66 sqq.

Dans le *Harivamça* (1), v. 10. 662 (ou : 184,33) on nous raconte l'histoire d'une lutte terrible entre Çiva et Vishnu-Krishna. Dieux et démons, divisés, se livrent bataille. Alors le monde terrorisé fait appel à Brahmâ. Brahmâ descend réconcilier les deux partis, proclamant que Çiva et Vishnu, loin d'être ennemis, sont en réalité identiques; il expose un rêve où l'un lui a été montré orné des emblèmes de l'autre. Alors le sage, Mârkandeya, continue d'expliquer cette identité de l'un avec l'autre et des deux avec Brahmâ : « Celui qui est Vishnu est Rudra, celui qui est Rudra est Pitâmaha (Brahmâ) : la substance (mûrti) est une, les dieux sont trois : Rudra, Vishnu, Pitâmaha... » : « Yo vai Vishnuh sa vai Rudro, yo Rudrah sa Pitâmaha, eka mûrtis trayo devâh, Rudra-Vishnu-Pitâmaha ».

« Eka mûrtis trayo devâh » (2), littéralement : une forme, trois dieux... Il est impossible de tirer argument des mots. Muir traduit « mûrtis » par « substance ». Il a peut-être raison (« forma » en latin). « Trayo devâh » ne signifie pas trois dieux indépendants. En fait, le passage prétend prouver leur identité. Evidemment, traduire « un Dieu, trois personnes », comme certains le font (3), est dire beaucoup plus que le texte.

Un vers dans le Kumârasambhava de Kâlidâsa (4) exprime la même idée d'une manière légèrement différente. Uma, la fille des Himâlayas, a conquis le cœur de Çiva par ses mortifications et ses austérités rigoureuses. Tout est prêt; ils vont bientôt se trouver heureusement réunis. Brahmâ et Vishnu, incarnés dans des formes visibles, se joignent à la procession divine et félicitent Çiva. Ceci donne à Kâlidâsa l'occasion de nous éclairer sur la

(1) Winternitz : date tout à fait douteuse (III, p. 179). Farquhar : le Harivamça est un Purâna et la conclusion du M. Bh.; il n'est certainement pas postérieur à 400 après J.-C. — Je cite d'après Muir : *Original Sanscrit Texts*, p. 279-280.

(2) La formule revient à d'autres endroits, comme dans le Matsya Purâna.

(3) Farquhar fait des difficultés à pareille traduction, cf. : *Outline*, p. 148.

(4) Kâlidasa est l'auteur du fameux drame « Çakuntala » et de l'épopée, le « *Raghuvamça* », les deux chefs-d'œuvre de la littérature sanscrite. Suivant Winternitz, il aurait vécu à la fin du IVe et au début du Ve siècle. D'autres, tels que Kâle et le Prof. Apte, le placent beaucoup plus tôt : tout au début de l'ère chrétienne et même pendant le dernier siècle avant Jésus-Christ.

Trimûrti : « Ekaiva mûrtir bibhide tridhâ sâ... » « Cette forme unique fut divisée en trois; la vieillesse et la jeunesse leur sont également communes, parfois Hara précède Vishnu, parfois Hari précède Hara, parfois le créateur les devance tous deux, et parfois tous deux devancent le créateur » (1).

Hara remplace ici Çiva, et Hari, Vishnu; « le créateur » — vedhâs, dhâtur — est évidemment Brahmâ. Dans son commentaire, Mallinâtha nous dit que cette « forme une triplement divisée» est l'identité Brahmâ-Vishnu-Çiva : Brahmâvishnuçivâtmakatvena; et que « la différence fondée sur des qualités spéciales » n'est pas une différence réelle : na vâstavika.

Nous pouvons nous étonner de trouver si fortement affirmées l'unité et l'égalité de Brahmâ-Vishnu-Çiva dan un contexte où les dieux semblent agir tout à fait indépendamment l'un de l'autre et où Çiva est le héros important. Mais ceci ne fait pas difficulté à Kâlidâsa. Il sait que la poésie est une chose et que la théologie en est une autre; c'est précisément une des finesses de son art de les mêler là où l'on s'y attendrait le moins.

Un passage du *Bhâgavata Purâna* est plus clair encore que les deux textes précédents (2). Brahmâ, Vishnu et Çiva apparaissent au sage Atri durant l'une de ses méditations; et voici sa salutation : Atri dit : « Je vous salue (trois), vous qui, à chaque kalpa (yuga) ou âge, assumez des corps par la différenciation des gunas (caractères) de la Mâyâ, au cours de la création, de la conservation et

(1) Ekaiva mûrtir bibhide tridhâ sâ
sâmânyameshâm prathamâvaratvam
Vishnorharastasya Harih kadâchid-
vedhâstayostâvapi dhâturâdyau (VII, 44).
(*Kâlidâsa's Kumârasambhava-Cantos i-vii.* Édité avec le commentaire de Mallinâtha... etc., par M. R. KALE.)
Le premier vers du passage est souvent mal traduit. Von Glasenapp (« *Der Hinduismus* », p. 169) traduit très correctement :
« Die eine Gestalte war dreifach gespalten :
Der erste und letzte war jeder der drei,
Bald Shiva vor Vishnu, bald Vishnu vor Shiva
Bald Brahmâ vor beiden, bald vor ihm die zwei ».
(2) *Bhâgavata P.*, IV, 1, 27-28.

de la résorption de l'univers, et vous êtes Brahmâ, Vishnu et Rudra. Qui de vous a été invoqué par moi ? Ce n'est que l'unique Seigneur glorieux que j'ai identifié à mon esprit (que j'ai prié) en diverses manières dans le but d'avoir un enfant... »

b) Mais nous ne pouvons pas échafauder notre discussion de la Trimûrti hindoue sur trois textes isolés. Si nous désirons avoir une idée concrète de ce qu'elle représente dans l'Hindouisme, nous devons l'étudier dans les différentes sectes, ou du moins dans quelques-unes des plus importantes. Les passer toutes en revue serait interminable.

Les sectes hindoues diffèrent essentiellement l'une de l'autre par le dieu ou la déesse dont elles font la divinité la plus haute. Un dieu ou une déesse est identifié avec l'Être Suprême : Brahman ou Nârâyana; tous les autres deviennent ses satellites, ou mieux ses différents « avatars ». D'où il suit que les trois dieux de la Trimûrti sont presque toujours subordonnés à une divinité plus haute, que celle-ci soit l'une des trois sous une forme supérieure, ou un dieu différent des trois.

1. Pour ce qui regarde les « Smârtas » ou traditionalistes, qui se piquent d'orthodoxie, nous n'avons rien à ajouter : ils conçoivent la Trimûrti telle qu'elle a été décrite. Brahman ou Nârâyana est le dieu supérieur ou la forme supérieure du dieu (1).

2. Les Sauras, adorateurs du soleil, rapportent la Trimûrti au dieu-soleil, comme le marque clairement un passage du Râmâyana :

> « Gloire au soleil...
> Lui, Brahmâ, Vishnu, Çiva, lui
> Chacune des personnes des glorieux trois » (2).

Pour certains d'entre eux (3), Brahmâ est le soleil levant, Vishnu le soleil de midi et Çiva le soleil couchant.

3. Dans le *Mârkandeya Purâna*, consacré à l'adoration de

(1) FARQUHAR, *Outline*, p. 149.
(2) *Râmâyana* (Vâlmîki) VI, 106, 9.
(3) D'après Ananda' Gîri. Cf. H. H. WILSON : *Religion of the Hindus*, vol. I, p. 19.

Brahmâ, nous rencontrons la Trimûrti sous une forme plutôt inaccoutumée (1) :

« Ayant salué le Seigneur de l'univers, Brahmâ, fils du lotus, origine du monde, qui protège la création sous la forme de Vishnu et la détruit sous la forme du terrible Rudra..., Mârkandeya dit... ». Ici les second et troisième dieux sont des formes subordonnées du premier.

4. Dans le Vishnu Purâna, Vishnu, étant identifié avec l'Être Suprême, par rapport à qui toutes choses ne sont que des « parties », prend, en vue de la création, de la conservation et de la destruction, les formes visibles de Brahmâ, Vishnu, Çiva. De la sorte, Vishnu revient deux fois : d'abord comme « Vishnu universel », le Dieu Suprême, Hari ou Janârdana, et ensuite comme revêtu du sattva guna, dans son rôle de conservateur (2).

5. Les dévôts de Ganeça à la tête d'éléphant — les Gânapatyas — n'hésitent pas à le placer au-dessus de Brahmâ, de Vishnu et de Çiva, quoique la mythologie le fasse naître de Çiva (3).

6. Les Tantras introduisent des variantes. Leur mythologie est beaucoup plus compliquée et révèle une propension marquée au féminisme (4).

Dans le Tantra de la Grande Délivrance, Çiva éclaire le point que nous traitons : « Lui, le Seigneur Suprême (Içvara), est la cause de tous les êtres; la manifestation de sa vertu créatrice dans les trois mondes est appelée Brahmâ; par sa volonté Vishnu protège et je détruis... » (5). Il vaut la peine de noter que même ici il n'y a qu'un seul « Seigneur Suprême ».

A d'autres endroits, Çiva et sa Çakti font, à eux deux, l'Être Suprême : le Parâng-Vindu; Rudra ou Bhâva le remplace dans la Trimûrti.

(1) *Mârkand. P.*, XLV 19.

(2) *Vishnu P.*, I, 22.

(3) *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, 175. « Gânapatyas ».

(4) « Ce ne sont pas Brahmâ, Vishnu ni Rudra qui créent, maintiennent ou détruisent. Mais Brahmî, Vaishnavî, Rudranî. Leurs maris sont comme des cadavres ». *Kubjikâ Tantra* I; cité par A. Avalon : T. G. D., p. XXIV.

(5) T. G. D. II, 40-41.

6. Enfin, dans les sectes Krishnaïtes, Krishna, encore qu'avatar de Vishnu, est le seul Être Suprême. Brahmâ, Vishnu, Çiva lui sont subordonnés : ils sont ses guna-devas, d'après Vallabha (1); ou ses guna-avatars (également guna-devas) pour les Caitanyas, suivant Jîva Gosvâmi (2).

Résumé : Avec quelques différences accidentelles, la Trimûrti apparaît essentiellement la même dans les différentes sectes hindoues. L'unité de l'Être Suprême est presque toujours affirmée, parfois d'ailleurs assez gauchement. Brahmâ, Vishnu, Çiva — qu'on les appelle les formes du Suprême (mûrti), ses devas ou ses avatars —, accomplissent fidèlement leurs fonctions cosmogoniques.

B. Critique.

Nous sommes remontés à l'origine de la Trimûrti, jusqu'aux premières expressions que nous en trouvions dans les Upanishads, puis nous l'avons suivie à travers les épopées, les purânas, et les tantras, jusqu'aux sectes hindoues modernes. Enquête longue, mais indispensable. Il est aisé d'affirmer que la Trimûrti hindoue n'a rien de commun avec la Trinité chrétienne. Mais les raisons qu'on avance pour le démontrer portent à faux. Attachons-nous à ce qui est certain et net. Même ainsi il ne sera point malaisé de prouver que la Trimûrti hindoue n'a aucune valeur philosophique, et que, du point de vue théologique, elle peut uniquement servir d'illustration à presque toutes les hérésies trinitaires.

Nous pouvons à présent être très brefs.

1. Philosophiquement, la Trimûrti est sans valeur, Elle est, en effet, basée sur le postulat erroné de relations réelles de Dieu au monde. Nous pouvons appliquer à sa doctrine ce qu'écrit le P. Johanns du système de Jîva Gosvâmi : « Brahmâ est Brahmâ parce qu'il crée le monde, Vishnu est Vishnu parce qu'il le conserve, et Çiva est Çiva parce qu'il le détruit » (3). Ou bien,

(1) P. JOHANNS, S. J. : *A Synopsis of To Christ through the Vedânta*, Part III : Vallabha, p. 23 (Light of the East Series, nº 9).

(2) P. JOHANNS dans *The Light of the East*, May 1932.

(3) P. JOHANNS, *ibid.*

comme le dit la *Maitrâyana Up.*, (cf. supra) : Brahmâ est « caractérisé » par le rajo-guna, Vishnu l'est par le Sattvo-guna et Çiva par le tamo-guna. A supposer qu'il existe trois gunas dans la nature primordiale et, dans le monde, une triple action divine (« terminative sumpta ») : création, conservation, destruction, conclure de là à une quelconque des formes de trinité en Dieu, c'est mettre Dieu en relation réelle avec le monde, puisque c'est différencier Dieu suivant les différenciations de la nature. Naturellement les philosophes de l'Advaita et ceux du Vedânta (et en fait Jîva Gosvâmi est l'un d'eux) nous diront que ceci est mâyâ (1). Fort bien! Nous avons donc une « Mâyâ-Trimûrti », c'est-à-dire quelque chose qui ne peut être défini ni comme être ni comme non-être » (2).

Telle est la faiblesse sous-jacente à la Trimûrti hindoue : après tout, c'est une erreur philosophique.

2. *a*) Si nous désirons examiner la Trimûrti du point de vue théologique, nous constatons qu'en fait elle a disparu : la raison l'a volatilisée avant qu'elle pût être confrontée avec la révélation. Une pareille trinité pouvait au plus être une trinité « ad extra », une triple manifestation de Dieu en relation avec le monde. Mais cela n'est pas une trinité. Les sectateurs de Sabellius, de Photius et autres Modalistes ont tenté le même essai; et déjà le onzième concile de Tolède nous rappelle que : « Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt » (3).

b) Mais, faisant abstraction de cette erreur — tout importante qu'elle soit — étudions l'unité et la trinité internes de la Trimûrti hindoue. Son unité fondamentale peut à peine être niée. Presque chaque texte mentionnant la Trimûrti indique non moins clairement qu'il n'y a qu'un « Seigneur Suprême », dont les formes, devas ou avatars, sont Brahmâ, Vishnu et Çiva. Cet Être

(1) P. Johanns, *ibid.* : « Au fond, dans les trois guna-devas, Krishna est différent, non pas d'un autre, mais de lui-même et selon une différence qui n'est pas une différence de réalité mais de visibilité ».

(2) Cf. Çankara : *Bhâshya* II, 1, 27 et passim.

(3) Denz. 281; encore plus clairement : Latran IV (Denz. 428) et Florence (Denz. 704).

Suprême peut être invoqué soit en tant que Brahmâ, Vishnu, Çiva ou Krishna, Ganeça, Sûrya, soit sous quelque autre nom. Dans tous les cas, il est un.

Nous avons déjà noté que l'on ne pouvait rien conclure de la formule « trayo devâh ». « Deva » ne signifie pas « être suprême »(1). L'Être Suprême est : Içvara, Parmâtman, Brahman, Turîya. Nous ne pouvons donc nous empêcher de traduire « deva » par « dieu »— notre langue elle-même est monothéiste, — mais cette traduction induit en erreur. Les devas sont des divinités inférieures, ou, mieux peut-être, des héros divins couramment identifiés, encore qu'avec plus ou moins de netteté, avec l'Être Suprême (2).

Évidemment, les Hindous ne parleront pas d'une *identité numérique de nature*. Ils l'appellent « ekâ mûrtis, trayo devâh ». Le sens précis de cet aphorisme demeure, pour nous du moins, un rébus.

Il faut admettre en outre que Brahmâ, Vishnu, et Çiva ne sont pas parfaitement identiques sous tous et chacun de leurs aspects. Il y a une certaine distinction; au moins la distinction *ad extra*. Il n'est pas question d'*opposition de relations*.

c) Ceci signifie-t-il que la Trimûrti soit une vraie trinité? Pas précisément. Nous en avons déjà indiqué la raison. Mais, dans la conception hindoue elle-même, il n'y a pas de trinité : c'est, à tout prendre, une quaternité, fortement mélangée de subordinatianisme.

(1) Cf. H. H. Wilson : *Religion of the Hindus*, vol. II, pp. 90 et sqq. Les devas considérés en eux-mêmes, ont eu un commencement et auront une fin.

(2) Il faut noter que nous parlons ici de la doctrine hindoue, et non des pratiques religieuses hindoues. On ne peut nier que l'insistance avec laquelle l'unité de l'Être Suprême est exprimée, ou au moins insinuée, dans toute la littérature hindoue depuis le Rig-Véda jusqu'à notre époque, soit un remarquable tribut payé au monothéisme. Toutefois nous osons à peine lui donner le nom de monothéisme. Le panthéisme s'oppose au monothéisme tout autant que le polythéisme. Il s'en faut de beaucoup que le polythéisme règne dans l'hindouisme au degré où on se plaît ordinairement à l'imaginer — et les Hindous ressentent vivement cette accusation —; mais le panthéisme, si mitigé qu'il soit par le culte « bhakti », a envahi l'Hindouisme et donne à toutes ses doctrines une tournure défectueuse.

Nous avons vu comment, dans chaque secte, il y a l'Être Suprême, puis Brahmâ, Vishnu et Çiva, ceux-ci subordonnés à celui-là, en qualité de formes, devas ou avatars. Mais l'Être Suprême a toujours une personnalité propre, indépendamment du fait qu'il est les trois autres. Nârâyana, Krishna ou Ganeça n'est ni Brahmâ, ni Vishnu, ni Çiva; ni non plus la somme des trois. Même là où le Dieu Suprême est un des dieux de la Trimûrti il réapparaît dans la Trimûrti sous une forme différente, et parfois même sous un nom différent (1).

Dans le Mahâbhârata, Vishnu porte témoignage de lui-même : « caturmûrtir aham ». « Constamment occupé que je suis de parfaire le bonheur du monde, j'ai quatre images (ou formes) » (VII, 29, 24). Il ne dit jamais « trimurtir aham ».

Ainsi nous avons affaire â une quaternité, plutôt qu'à une trinité — ceci nous rappelle l'abbé Joachim et sa controverse avec Pierre Lombard —, et nous sommes complètement engagés dans le subordinatianisme.

Enfin, à peine faut-il ajouter qu'il n'y a, dans la Trimûrti hindoue, rien qui ressemble aux *rapports d'origine*, ou à la *filiation* et à la *spiration*.

Quant à l'origine historique de la doctrine hindoue de la Trimûrti, on dit généralement qu'elle est le produit d'un syncrétisme progressif des différents cultes éclos sur les bords du Gange : il n'est de meilleure tactique pour satisfaire tout le monde que d'identifier les dieux. C'est une théorie historique qui peut être exacte, mais qui n'affecte pas la doctrine elle-même. Je préfère la laisser aux historiens.

On a beaucoup discuté la question de l'influence chrétienne sur la Trimûrti hindoue. Au point de vue chronologique, l'influence chrétienne a pu s'exercer, sinon sur la toute première origine de la doctrine, au moins sur ses développements ultérieurs. Mais nous devons être très prudents en semblable matière. Nous n'admettons pas que les rationalistes puissent, du seul fait

(1) Il faut excepter peut-être la citation tirée du Râmâyana, où les deux derniers dieux de la Trimûrti sont subordonnés au premier.

d'une similitude, conclure à des influences païennes sur le christianisme. Ne les imitons pas. Il peut y avoir des ressemblances, mais elles sont très superficielles. Rien, dans toute la doctrine et l'histoire de la Trimûrti hindoue n'exige, comme son explication nécessaire, une influence chrétienne. D'autre part, les preuves historiques font tout à fait défaut. Laissons donc cette question ouverte.

En résumé : sans doute une certaine unité fondamentale et une certaine triplicité ne peuvent être refusées à la Trimûrti hindoue. Elle ne peut cependant d'aucune manière prétendre soutenir la comparaison avec la trinité chrétienne. Elle est en réalité basée sur un présupposé philosophique inexact, qui lui enlève toute valeur; considérée en elle-même, elle est une quaternité subordinatienne plutôt qu'une trinité (1).

II. Le « Saccidânanda ».

La raison fondamentale pour laquelle la Trimûrti ne peut présenter de vraie ressemblance avec la Trinité chrétienne est qu'elle ne peut prétendre à la réalité : c'est une erreur philosophique.

(1) La Trimûrti hindoue est-elle une survivance d'une révélation primitive du mystère de la Sainte Trinité ? Certains apologètes catholiques des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles (principalement les « traditionalistes ») se préoccupèrent de retrouver nos dogmes et nos mystères dans les religions païennes. A l'heure actuelle les méthodes ont considérablement changé. M. André Godard (voir, p. ex. : *Le Messianisme*) est un des tout derniers tenants de l'ancienne école. Ce n'est évidemment pas un argument contre lui; mais cela nous rend d'autant plus circonspects vis-à-vis de ses conclusions. Nous ne découvrons pas, à coup sûr, soit dans le Védisme, soit dans le Brahmanisme postérieur, ce que M. Godard appelle « une métaphysique précise sur l'unité de l'Essence divine et la Trinité des Personnes » (p. 295). Mais cette question est beaucoup plus vaste que le dessein de cet essai. Contentons-nous de dire que, si nous savions avec certitude que le mystère de la Sainte Trinité eût été contenu dans la révélation primitive, nous pourrions sans difficulté considérer la Trimûrti — ainsi que les triades analogues des autres religions païennes — comme des corruptions de la vérité. Mais il faudrait d'abord prouver que le mystère ait été révélé primitivement, sous peine de préjuger la question.

Il n'en est pas de même du Saccidânanda. Il sera aisé de prouver qu'il ne peut être « comparé » au dogme de la Sainte Trinité. Il n'en est pas moins une doctrine philosophique vraie et solide; même, dans un domaine en connexion indirecte avec la Sainte Trinité, la vérité qu'il renferme peut n'être pas sans valeur. C'est ce qu'il nous faut maintenant étudier.

L'étude qui suivra — que nous ferons aussi brève et aussi schématique que possible — soulève bien des questions de théologie scolastique, par exemple : la valeur de nos concepts analogiques appliqués aux vérités révélées, et, en particulier, la valeur de la « théorie psychologique » appliquée au mystère de la Sainte Trinité. Ces problèmes sont encore loin d'être pleinement résolus. Aussi, comme ils ne sont nullement propres au sujet qui nous occupe, nous nous garderons bien de les discuter. Que la « théorie psychologique » — que nous appellerons simplement une « analogie » — soit prise sous sa forme purement scolastique, ou qu'elle soit légèrement adaptée aux données de la philosophie indienne, elle gardera les mêmes avantages et soulèvera les mêmes difficultés. Ces problèmes restent en dehors du cadre de ces notes.

A. Exposé.

1. C'est une doctrine hindoue bien ancienne, celle qui fait l'Être Suprême — appelez-le Dieu ou Brahman — identiquement pure Entité—Sat —, pure Idéalité — Cit —, et pure Félicité — Ananda. Nous en trouvons déjà une indication dans la troisième Taittirîya Up. Elle est nettement exprimée dans la Tejobindu Up. Çiva dit : « Je suis purement Sat, Ananda et Cit, celui qui est inconditionné et pur. Je suis le Saccidânanda, c'est-à-dire l'éternellement éclairé et pur » (1). Encore dans la Mandalabrâhmana Up. (2) : « Brahman... est de la nature de la splendeur spirituelle du Saccidânanda ».

2. A travers tous les ouvrages hindous, Entité, Idéalité,

(1) *Tejobindu Up.* III.
(2) *Mandalabrahmana Up.* I.

Félicité apparaissent constamment, séparés ou réunis, comme les attributs les plus relevés de l'Être Suprême. Exactement comme dans le cas de la Trimûrti, le dieu identifié avec le Très-Haut varie de secte à secte, mais toujours « Saccidânanda » reste son titre le plus noble (1).

Les philosophes védantistes n'insistent pas moins sur cette doctrine, tout en l'exposant avec de légères variantes.

Çankara ne pouvait manquer d'insister sur l'identité des trois : le Brahman étant la simplicité absolue, non différenciée, privée de forme : nirguna. Il montre une prédilection marquée pour l'attribut d'idéalité (2).

Pour Râmânuja, le Brahman possède un nombre infini d'attributs, parmi lesquels Sat, Cit et Ananda sont les trois plus élevés (3).

Selon Vallabha, Krishna étant identifié avec le Brahman, les trois attributs absolus lui appartiennent en propre. Toutefois l'Ananda est spécialement mis en relief (4). On peut dire la même chose de Caitanya et de son théologien, Jîva Gosvâmi (5).

Donc, essentiellement, la doctrine demeure la même : Sat, Cit, Ananda, Entité, Idéalité et Félicité, sont les trois attributs absolus de l'Être Suprême, c. à. d. qu'ils appartiennent à l'Être Suprême considéré en lui-même, indépendamment de toute manifestation. Ils sont *ad intra*, et leur identité est la nature même de Dieu.

Ou encore, selon l'interprétation du P. Johanns (6) : l'Être Suprême est nécessairement absolue subjectivité (existant pur

(1) Citer serait interminable; cf., p. ex., *The Theology of Tulsi Das* par CARPENTER, pp. 88 sqq.

(2) Cf. Çankara Bhâshya : I, 1, 4; I, 1, 31; I, 3, 19; III, 2, 16; etc. Cf. également : P. JOHANNS, S. J. : *Synopsis*, Part I : Sankara (*Light of the East Series* nº 45).

Le Saccidânanda est le leitmotiv de l'*Atma-Bodha*, un hymne attribué, à tort ou à raison, à Çankara (vv. 24, 36, etc.).

(3) Cf. les articles du P. JOHANNS dans « *The Light of the East* » et *Synopsis*, Part III : Râmânaja (Light of the East Series, nº 7).

(4) Cf. P. JOHANNS, *Synopsis*, ibid. et Vallabha.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

et indépendant), et par le fait même il est tout autant absolue objectivité (pure conscience). Mais l'identité des deux : absolue subjectivité et absolue objectivité, ne peut pas ne pas être auto-suffisance et auto-complaisance, c. à. d. : absolue félicité. En d'autres termes, Dieu est par Lui-même : Sat, en Lui-même : Cit, et pour Lui-même : Ananda. Les philosophes indiens peuvent ne pas l'avoir exprimé ainsi; c'est néanmoins la doctrine philosophique professée par le Saccidânanda (1).

B. Critique.

1. Mais cette doctrine offre-t-elle des traits communs avec le dogme catholique de la Sainte Trinité?

Il est évident que les rishis hindous n'ont pas « découvert » ce mystère le plus élevé de notre foi quelque 500 ans avant le Christ! Le Saccidânanda ne peut davantage être proposé comme explication rationnelle du mystère, une fois celui-ci révélé. Rappelons-nous Günther, Rosmini et d'autres, et leurs « errores damnati » (2).

Il ne peut non plus être question d'une similitude réelle (3). Sat, Cit et Ananda sont, au plus, des attributs réels et leur identité constitue une seule « ipséité », âtman, ou une « personnalité », âdipurusha, purur hottama. Rien d'une substance en trois personnes.

Du reste, aucune distinction réelle entre les trois attributs ne peut être soutenue. Çankara ne se lasse pas d'affirmer leur identité absolue et la parfaite simplicité du Brahman. Râmânuja, moins net sur ce point, est enclin aux compromis. Mais la raison naturelle est fort empêchée de trouver une distinction réelle au sein de l'Absolu. Elle n'y parvient qu'en oubliant l'analogie de notre

(1) Ceci montre clairement que la doctrine n'est pas propriété exclusive de l'Hindouisme. La Scolastique a quelque chose de semblable, sinon d'identique, dans les trois transcendentaux : *Esse, Verum, Bonum.*

(2) La proposition suivante de Rosmini n'est pas sans rapport avec notre sujet : « Tres supremae formae *esse*, nempe subiectivitas, obiectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferuntur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes » (Denz. 1916).

(3) Par opposition à une illustration ou une analogie.

connaissance — c'est le cas pour Râmânuja. Chez nous, en effet, objet et sujet, intelligence et volonté, sont distincts et en quelque manière opposés; mais ils le sont en vertu précisément des limitations tant du sujet que de l'objet. Dans l'Être Suprême, existant pur et infini, nous devons affirmer une identité et une simplicité parfaites. Ceci condamne tout emploi du Saccidânanda comme démonstration ou explication rationnelle de la Sainte Trinité.

2. Donc, pas de démonstration rationnelle, pas de ressemblance réelle. Mais une « appropriation » n'est pas une démonstration, et une « illustration » peut subsister là où une ressemblance est proscrite. Approprier tel attribut essentiel de la Divinité à une Personne divine en particulier est parfaitement légitime : cela s'est fait depuis les premiers temps de l'Église et a reçu l'approbation de tous les théologiens. Notre liturgie catholique est pleine de pareilles appropriations.

Si nous retournons maintenant au Saccidânanda, nous serons immédiatement frappés de ce que le second et le troisième attributs « Cit » et « Ananda » correspondent exactement aux appropriations les plus couramment employées pour la seconde et la troisième personnes de la Sainte Trinité : sagesse pour le Verbe, et bonté, sainteté, « fruitio » pour le Saint-Esprit.

L'appropriation de l'Entité (Sat) pour le Père est moins fréquente. Encore saint Augustin y recourt-il plus d'une fois : le Père n'est pas seulement la source de tout être créé — ce qui est l'appropriation usuelle — mais il est l'entité ou l'existence même, ainsi que le Fils est la vérité ou la connaissance même et que le Saint-Esprit est la bonté et la félicité mêmes : « In iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquem ordinem vel appeterent vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est » (De Civ. Dei, XI, 28).

Summum esse, summe sapientem esse, summe bonum esse : c'est exactement le Saccidânanda.

Pris « au sens composé », le Saccidânanda désigne donc convenablement la nature intime de Dieu; pris « au sens divisé »,

Sat, Cit et Ananda sont des appropriations correctes pour les trois Personnes de la Sainte Trinité.

Ceci nous livre tout de suite une illustration, à la fois simple et utile, du mystère. Saccidânanda donne de Dieu une seule définition par trois attributions ou dénominations; comme une seule nature divine se réalise en trois Personnes. L'illustration est imparfaite. Mais toutes ne le sont-elles pas (1)?

Cependant, il y a plus : considérant le « Saccidânanda » tel qu'il est, — c'est-à-dire sans y introduire encore l'analogie de la connaissance humaine — nous pouvons fort bien raisonner comme ceci : du fait que l'Être divin est Sat (pure Entité), il suit qu'il est Cit (intelligence ou Idéalité pure); et de ce qu'il soit identiquement Sat et Cit, il suit qu'il doit aussi être identiquement Ananda, (Félicité pure). Ceci met en lumière les processions divines. Derechef, illustration très imparfaite et purement logique : Entité, Idéalité et Félicité (ou : existant, connaissant et voulant), précisément parce qu'ils sont des attributs essentiels, appartiennent à la nature divine, et conséquemment sont identiques et communs aux trois personnes. S'il veut éclairer quelque chose, le Saccidânanda — à le prendre tel quel — doit être considéré non dans l'ordre réel, c'est-à-dire comme établi en Dieu, où il ne peut être question de distinction réelle ni de priorité réelle parmi les attributs —, mais dans l'ordre logique, à savoir celui de la connaissance que nous en avons.

Nous introduisons nécessairement une distinction de raison et une priorité de raison parmi ces attributs. Cette distinction et cette priorité, telles qu'elles sont exprimées par le « Saccidânanda », peuvent servir d'illustration aux processions divines. C'est tout ce que nous pouvons dire.

A moins de suivre l'exemple des théologiens scolastiques et de faire appel à l'analogie de la connaissance humaine, pour avancer jusqu'où le Saccidânanda, laissé à lui-même, ne peut nous mener.

(1) Ce genre d'illustration peut ne pas nous dire grand chose. Mais il faut noter que des comparaisons tirées de la logique pure ou de la grammaire sont d'un fréquent usage chez les écrivains et surtout chez les poètes hindous. Voir, p. ex., Kâlidâsa.

En effet, la « théorie psychologique » des scolastiques, quoique basée sur le principe que la nature divine est l'identité de l'existant, du connaissant et du voulant (ou du jouissant), pousse bien au delà. L'analyse de la connaissance et du vouloir humains révèle que se connaître est « s'exprimer », et que s'aimer est « rentrer en » soi-même; — que se connaître et s'aimer impliquent une double relation d'opposition entre le connaissant et le connu, l'aimant et l'aimé; — que la connaissance de soi « engendre » dans le soi l'image du soi, le « verbe », et que l'amour de soi — qui découle de la connaissance de soi — « procède » comme un retour du soi au soi.

La foi nous donne l'audace d'appliquer ceci — selon les lois de l'analogie — à Dieu et au mystère de la Sainte Trinité. Le mystère reste, mais nous le voyons maintenant dans la lumière de la connaissance et de l'amour que Dieu a éternellement de soi.

Le Saccidânanda affirme seulement que Dieu est l'identité de de l'Entité absolue, de l'Idéalité absolue et de l'absolue Félicité. Or, c'est précisément la base de la théorie psychologique des scolastiques. Il ne reste plus qu'à analyser ce que signifient nécessairement connaissance de soi et amour de soi, et l'analogie sera complète, dans toute sa sublimité et avec toutes ses insuffisances (1).

Il vaudrait la peine de rechercher si la psychologie indienne recèle les éléments qui permettraient de compléter le Saccidânanda de façon qu'il rejoigne la théorie psychologique des scolastiques. Mais la psychologie du Vedânta — empruntée presque toute au Sâmkhya, en tout cas point différente de la sienne — est si désespérément compliquée, qu'elle exigerait la longue étude d'un spécialiste pour n'aboutir qu'à des conclusions incertaines (2).

(1) Nous nous permettons de rappeler la remarque que nous formulions au début de cette seconde partie.

(2) La philosophie du *Vedânta* enseigne que l'universel « Buddhi » (ou Mahat) — l'intelligence universelle —, est la première manifestation de l'Atman, et le principe dont toute intelligence humaine participe. Et tout comme l'Atman est un avec Brahman, cet universel Buddhi est un avec Içvara. — Ceci ressemble bien un peu à la doctrine du « Logos »: mais c'est le Logos de Philon, plutôt que celui de saint Jean.

D'autre part, n'oublions pas que le dogme révélé de la Sainte Trinité n'a pas été sans influence sur la psychologie scolastique de l'intelligence et de la volonté : le désir de pénétrer le mystère autant qu'il est possible a amené les théologiens et les philosophes catholiques — depuis saint Augustin jusqu'à notre époque — à élaborer certains aspects de la psychologie humaine qui, sans cela, auraient risqué d'être négligés.

Conclusion.

Ce n'est pas sans raison que nous avons étudié si attentivement le Saccidânanda. Ce n'est pas davantage tout à fait à priori que nous avons supposé qu'il pourrait nous aider à présenter aux Indiens le dogme de la Sainte Trinité. Une prière de Brahmabandhav Upadhyaya à la Sainte Trinité prouve que la question présente au moins un intérêt pratique (1). Cet hymne « stotram » doit être bien compris. Il est en effet plein d'appropriations. Ceci indique assez que le Saccidânanda, si on y fait appel, doit être interprété de la même manière. Puis donc — redisons-le — que le Saccidânanda ne représente aucunement une tentative de démonstration rationnelle, et qu'il ne s'agit d'affirmer aucune similitude réelle entre notre dogme et cette doctrine indienne, celle-ci peut offrir au mystère une illustration et des termes « appropriés » aux trois personnes divines.

Dès lors, nous ne voyons rien qui puisse être invoqué contre l'orthodoxie de cette prière; elle est assurément splendide. Véritable résumé de la doctrine catholique de la Sainte Trinité, elle s'est ajusté avec tant de délicatesse un vêtement tout indien qu'elle ne peut manquer de toucher des intelligences indiennes. Malheureusement, la traduction ne rend pas toute la beauté de l'original sanscrit (2).

(1) Brahme bengali, converti au catholicisme en 1891, Brahmabandhav Upadhyaya visita l'Europe en 1903, et fit des conférences sur les philosophies indiennes à Oxford et Cambridge. Il mourut à Calcutta le 27 octobre 1907. Sur cette personnalité des plus intéressantes, voir A. VAETH, S. I. : Im Kampfe mit der Zauberwelt der Hinduismus; Upadhyaya Brahmabandhav... Berlin, Dümmler, 1928.

(2) L'hymne fut d'abord publié dans *Sophia*, le journal de Brahma-

Elle commence par la salutation : Bande Saccidânandam.

J'adore :

Le Sat (Existence), le Cit (Intelligence), l'Anandam (Félicité) : Le But suprême, méprisé des mondains, désiré des yogis (dévôts) :

Le suprême, ancien, plus haut que le plus haut, plein, indivisible, transcendant et immanent :

Un seul, ayant une triple relation intérieure, saint, sans dépendance, conscient-de-soi, difficile à comprendre :

Le Père, le Générateur, le Seigneur Suprême— inengendré, le principe sans racines de l'arbre de l'existence :

La cause de l'univers, celui qui crée avec intelligence, conservateur du monde.

Le Logos ou le Verbe, incréé, infini, suprêmement grand :

L'Image du Père, celui dont la forme est intelligence, celui qui donne la plus haute liberté.

Celui qui procède de l'union du Sat et du Cit, le Bienheureux Esprit (souffle), intense Félicité :

Le Sanctificateur, celui dont les mouvements sont vifs, celui qui parle du Verbe, le donneur de Vie.

Bande Saccidânandam!

La doctrine indienne du Saccidânanda n'est pas exclusivement hindoue. C'est l'un des sommets les plus hauts où ait jamais atteint la raison naturelle. Elle peut en fait venir en aide à notre foi. Elle a aidé un homme au moins à adresser une prière humble et affectueuse aux trois personnes de la Très Sainte Trinité. Elle a accompli ce pour quoi la raison humaine est créée. Peut-être un jour viendra-t-il où tout l'ensemble de la pensée indienne aboutira à ce qui est sa fin et sa perfection : aider les hommes à s'agenouiller devant la Très Sainte Trinité.

St Mary's, Kurseong (Indes). J. BAYART, S. I.

bandhav, en octobre 1898. Animananda, dans ses brochures sur l'auteur (*Swami Upadhyaya Brahmabandhav*. Calcutta, 1908), nous donne, avec le texte sanscrit, la traduction qu'il en a faite. C'est d'après celle-ci que nous reproduisons l'hymne. Voici le sanscrit pour les expressions les plus importantes : Un seul, ayant triple relation intérieure : *Trisanga*. — Le Père, Générateur : *Pitri, Savitri*. — Le Logos ou Verbe : *Çabdam*. — Qui procède de l'union du Sat et du Cit : *saccidomelanasarana*. *Melana* : union; *sarana* : écoulement. — Le Bienheureux Esprit : *Çubhaçvâsit*.

Le Jubilé de la Rédemption

A notre époque où l'on multiplie les centenaires, l'Église ne pouvait passer sous silence la fin des dix-neuf siècles écoulés depuis l'événement le plus important de l'histoire religieuse : la Rédemption du genre humain par la mort de Jésus-Christ.

La Bulle *Quod nuper*, du 6 janvier 1933, que nous allons analyser, nous invite à célébrer ce centenaire et nous y aide en promulguant un jubilé extraordinaire.

Cette Bulle a été suivie de trois Constitutions qui la complètent (1) et dont nous donnerons ici les dispositions essentielles.

I. — Le centenaire a célébrer.

Les principaux bienfaits divins de la dernière année du Christ ici-bas, bienfaits « d'où est sortie, à proprement parler, cette civilisation dont nous jouissons et dont nous nous glorifions » (2), furent : l'institution de la Sainte Eucharistie; la Passion et la mort de Jésus-Christ pour le salut des hommes; « la Vierge Marie, constituée, au pied de la Croix de son Fils, Mère de tous les hommes »; la Résurrection du Christ, gage et condition de la nôtre; le pouvoir conféré aux Apôtres de remettre les péchés; la primauté donnée à Pierre et à ses successeurs; l'Ascension du Christ et la descente du Saint-Esprit.

Le souvenir de tels bienfaits est de nature à enflammer les hommes d'une ardente charité envers Celui qui les a tant aimés.

L' « année sainte » doit être une année de prière et de pénitence, non seulement pour le salut individuel, mais pour celui de tout le genre humain. Les évêques exhorteront les fidèles à s'approcher des sacrements le plus souvent et le plus pieusement possible, et, le Vendredi-Saint, à méditer plus intensément

(1) Tous ces documents sont insérés dans les *A. A. S.* du 30 janvier. — Cf. ci-dessous dans ce numéro, p. 262 s.

(2) Dans les deux premières parties de cet article, les passages entre guillemets sont, sauf indication contraire, tirés de la Bulle *Quod nuper*. Nous avons utilisé la traduction française parue dans *La Croix* (de Paris) du 17 janvier.

sur la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ. Le pape espère que de très nombreux pèlerins visiteront les Lieux Saints de Palestine ou d'autres endroits où des reliques de la Passion sont vénérées. Mais c'est surtout à Rome que les fidèles sont pressés de se rendre, car ils y trouveront, en plus de très précieux souvenirs de la Passion, « un Père commun qui les attend avec une vive affection ». Voilà à quoi la Bulle invite les chrétiens en cette année jubilaire.

Quelque fatuité qu'il y ait à se citer, on nous pardonnera de reproduire quelques lignes écrites avant le jubilé de 1925 : « Nous ne saurions trop conseiller à nos lecteurs de se rendre dans la Ville Éternelle. Heureux ceux que le jubilé y amènera ou y ramènera. De cette ville, unique au monde, ils garderont un souvenir impérissable. Sans doute leurs yeux resteront éblouis par le bleu intense du ciel d'Italie, les ruines imposantes du Forum et du Palatin, les fontaines jaillissantes et les obélisques qui décorent presque toutes les places, mais la Rome chrétienne les aura touchés bien davantage. Longues galeries des catacombes où les peintures et les sarcophages rappellent la foi des martyrs à l'Eucharistie et à la résurrection; splendeur fastueuse de ces incomparables basiliques, où la profusion du marbre et de l'or et la beauté des mosaïques chantent le triomphe du pêcheur de Galilée qui vint installer, jusqu'à la fin du monde, au centre du paganisme, le culte du divin crucifié; cryptes antiques qui nous reportent dans le cadre des premiers siècles, inscriptions murales qui rappellent à chaque pas les bienfaits des papes : c'est toute une ambiance qui imprègne l'âme d'une invincible confiance dans les destinées de l'Église, de la noble fierté d'être chrétien, surtout d'un plus vif attachement pour le successeur de Pierre. Voir de ses yeux la capitale de l'Église, le centre de l'unité nous frappe bien plus, pénètre nos âmes de beaucoup plus de foi et de piété que les notions abstraites et lointaines de nos catéchismes. Nous ne sommes pas de purs esprits. Heureux surtout les pèlerins à qui il sera donné de contempler de près l'homme blanc du Vatican, d'entendre le son de sa voix, de se prosterner sous sa main bénissante. Cette vision céleste ne sortira plus

de leur mémoire et ils en garderont pour la vie un grand attachement au Vicaire de Jésus-Christ, une parfaite docilité à toutes ses directions, un respect profond, une confiance inaltérable.

A Rome, aucun catholique n'est complètement dépaysé. Il est chez lui, dans sa patrie spirituelle. Il touche du doigt cette admirable unité de l'Église qui dépasse, en les respectant, tous les nationalismes et plane, sans les détruire, par-dessus les frontières. Le grand nombre des catholiques qui se rencontreront en 1925 au tombeau des saints apôtres, contribuera, sans rendre inutiles d'autres garanties, à faire régner parmi les nations cet idéal de justice et de charité que les successeurs de Pierre rappellent si souvent au monde, et à empêcher, ou du moins à retarder, les conflits redoutés » (1).

Depuis cet article, la ville de Rome, dit-on, a été transformée et embellie au point de devenir méconnaissable. Une main puissante a fait jaillir du sol les anciens forums et les temples enfouis, replacé la croix sur le Colisée, substitué aux dédales des ruelles étroites et malodorantes de larges avenues comme cette Voie triomphale qui relie le Capitole au Colisée, bordée des plus beaux monuments des trois Rome (Rome païenne, Rome papale, Rome actuelle) et où flotte le plus exquis parfum d'art et d'histoire. Mais les pèlerins visiteront surtout, en plus des grandes basiliques, les souvenirs de la Passion du Christ. C'est à Rome, dit la Bulle, que l'on conserve « la table sur laquelle une tradition rapporte que Notre Seigneur Jésus-Christ a consacré le Pain des Anges et s'est donné lui-même, caché sous les voiles eucharistiques, à ses disciples émerveillés ». Dans l'église sainte-Praxède on vénère la « colonne de la flagellation ». La basilique de Rome « Sainte-Croix-de-Jérusalem » conserve les reliques les plus insignes de la Passion, notamment d'importants fragments de la Vraie Croix, reliques qui sont présentées le vendredi-saint à la vénération des fidèles accourus en grand nombre. Le vendredi-saint n'a pas à Rome le même caractère

(1) *Messager du Cœur de Jésus* 1924, p. 522.

funèbre que dans nos contrées septentrionales, froides et brumeuses : sous un ciel très bleu et un soleil déjà chaud, la foule endimanchée se porte avec animation à divers sanctuaires, mais surtout à la basilique Sainte-Croix, où, à la vue des reliques insignes, elle acclame Jésus et sa Croix en d'ardents cantiques. Si la piété italienne est plus expansive et plus allègre, mais peut-être moins profonde que celle des Flandres, les catholiques des différents pays ne se laisseront pas déconcerter par ces légères diversités et seront heureux de voir le divin Rédempteur acclamé par toutes les nations et toutes les langues de l'univers.

Surtout les pèlerins n'omettront pas, comme la Bulle les y invite, de monter la *Scala Santa*. D'après une tradition l'escalier du palais de Pilate, que monta péniblement le Sauveur, a été transporté à Rome, près de Saint-Jean de Latran; les vingt-huit marches de marbre blanc ont été recouvertes de marches en bois; cette *Scala Santa* ne se monte qu'à genoux.

Ne va pas à Rome qui veut. Pour se consoler de n'y pas aller, certains pourront du moins vénérer ailleurs des reliques de la Passion. Quelques Parisiens se rappelleront peut-être que le trésor de Notre-Dame conserve, d'après une tradition du moyen-âge, la couronne d'épines (non les épines mêmes, dispersées un peu partout, mais le bandeau de petits joncs), relique insigne pour laquelle saint Louis avait fait bâtir une châsse incomparable, la Sainte-Chapelle.

II. Les conditions du Jubilé.

1. *Lieu.* — L'indulgence du jubilé, cette année, c'est-à-dire, « la pleine rémission des péchés..., *ne pourra se gagner qu'à Rome* ». Est-ce qu'un peu plus tard, par exemple, dès que l'Année sainte aura pris fin à Rome, le pape permettra de gagner le jubilé dans tout le reste de l'univers? C'est l'usage pour le jubilé ordinaire, qui a lieu tous les vingt-cinq ans. Ainsi le jubilé accordé à Rome en 1925 fut, en 1926, étendu au monde entier. Le jubilé extraordinaire de 1933-1934 échappe davantage aux prévisions. Le jubilé extraordinaire de 1929 valait en même

temps pour Rome et pour toute la terre. Il n'est pas interdit d'espérer que nous pourrons, l'an prochain, profiter partout du jubilé. Mais cela dépend de la volonté du pape et il est dangereux de prophétiser.

2. *Temps.* — Le jubilé extraordinaire « commencera le 2 Avril de cette année pour s'achever le 2 Avril 1934, aux termes du canon 923 ». En vertu de ce c. 923, on peut commencer les visites d'églises à partir du 1er Avril 1933 à midi. Elles doivent être terminées le 2 Avril 1934 à minuit.

3. *Confession.* — L'indulgence est accordée à tous les fidèles « qui, s'étant dûment confessés et ayant communié, etc.». Il faut une confession spéciale, surérogatoire. Elle est exigée de tous, même de ceux qui n'ont pas péché gravement. La confession annuelle, prescrite par le 3e commandement de l'Église, ne suffit pas (Elle suffirait à celui qui n'aurait commis aucun péché mortel depuis la confesion précédente, puisque, très probablement, le 3e commandement de l'Église ne l'atteint pas).

Cette confession doit être faite en vue de gagner le jubilé.

Les personnes qui se confessent deux fois par mois gagnent toutes les indulgences requérant la confession, sauf l'indulgence du jubilé (c. 931, § 3). Si elles appliquent une de leurs confessions au gain du jubilé, elles ne gagnent pas, cette quinzaine, les autres indulgences exigeant la confession, à moins de les obtenir par la communion quotidienne ou à peu près quotidienne. (c. 931, § 3).

Quant aux personnes qui s'approchent plus souvent du sacrement de pénitence, par exemple toutes les semaines, il faut et il suffit qu'elles fassent une de leurs confessions avec l'intention de gagner le jubilé.

La Bulle dit : « dûment confessés » : il est trop clair qu'une confession sacrilège ne suffirait pas.

4. *Communion.* — Il faut une bonne communion, faite en vue de gagner le jubilé et distincte de la communion pascale.

Est-il nécessaire que la confession et la communion se fassent à Rome ? Nous ne le pensons pas. Le gain de l'indulgence exige qu'on aille à Rome pour y visiter les grandes basiliques, mais la Bulle ne prescrit pas de se confesser et de communier dans cette

ville. Il semble aussi qu'on pourrait se confesser et communier avant avril 1933 pourvu que toutes les visites des basiliques, qui constituent l'œuvre caractéristique du jubilé, soient faites entre les dates extrêmes indiquées ci-dessus. Il serait toutefois plus prudent de placer la confession et la communion entre les mêmes dates.

5. *Visites des basiliques.* — Les fidèles « visiteront trois fois, soit le même jour soit à jours différents, en quelque ordre que ce soit, les basiliques de Saint-Jean de Latran, de Saint-Pierre au Vatican, de Saint-Paul hors les murs et de Sainte-Marie-Majeure et y prieront selon Notre intention... »

Il faut donc visiter trois fois chacune des quatre grandes basiliques , ce qui fait un total de douze visites. « Il faut remarquer, à ce sujet, que les fidèles peuvent, une fois sortis d'une basilique après une sainte visite, y rentrer de nouveau et immédiatement, pour accomplir la seconde et la troisième visite. Nous en avons ainsi décidé, pour que le précepte puisse être plus aisément rempli ».

On l'a lu dans le texte même de la Bulle, les visites peuvent se faire dans n'importe quel ordre, le même jour ou à des jours différents.

La visite doit être pieuse, faite pour honorer Dieu. On ne gagne pas le jubilé en entrant dans une église uniquement par curiosité ou comme à un but quelconque de promenade.

Comme les œuvres du jubilé ne peuvent être des œuvres imposées par ailleurs sous peine de péché, l'assistance à la messe le dimanche n'entre pas en ligne de compte, à moins que, dans l'intention de faire une visite, on ne soit arrivé à l'église avant le commencement de la messe ou qu'on n'y reste après la fin.

En général, il n'y a visite d'une église que si l'on y entre réellement. Toutefois, comme l'admettaient les commentateurs des jubilés précédents, si l'on trouvait la porte fermée à clef, ou que la foule en rendît l'entrée impossible, il suffirait de prier à l'extérieur. Dans plus d'un village où le sacristain a la mauvaise habitude de tenir l'église toujours fermée en dehors de l'heure

de la messe (ce qui ne s'accorde pas avec le c. 1266 et ne favorise pas la dévotion des fidèles envers le Saint-Sacrement), on devrait se contenter de cette visite du dehors, seule possible. Le cas est très peu vraisemblable pour les basiliques romaines ouvertes toute la journée (au moins jusqu'à l'*Ave Maria*, c'est-à-dire jusqu'à la tombée de la nuit) et assez vastes pour contenir des dizaines de milliers de personnes (surtout avec l'absence de sièges). En toute hypothèse, il faut agir de bonne foi, se diriger vers une église avec l'intention sincère d'y entrer : il n'y aurait aucunement l'équivalent d'une visite, si l'on allait à une des basiliques tout au matin ou tout au soir, à une heure où l'on est certain de trouver les portes fermées.

6. *Prières.* — A chaque visite, il faut réciter des prières vocales, en partie aux intentions du Souverain Pontife. Quelles prières ? Aux précédents jubilés, rien n'était déterminé, tout était laissé à la dévotion d'un chacun; certains peut-être se contentaient de trop peu. La Bulle actuelle prescrit pour chaque visite des prières assez longues : « les fidèles devront réciter, devant l'autel du Saint-Sacrement, six *Pater*, six *Ave* et six *Gloria*, dont une fois à Notre Intention; devant le crucifix, trois fois le *Credo*, avec une fois l'oraison jaculatoire *Adoramus Te Christe et benedicimus tibi*, etc., ou quelque autre prière du même genre; devant l'image de la Mère de Dieu, en se rappelant ses douleurs, sept *Ave* en ajoutant une fois *Sancta Mater, istud agas*, etc., ou une prière du même genre, enfin, devant l'autel de la Confession, à nouveau et avec dévotion, le *Credo* ». Inutile de rappeler que rien n'oblige de dire ces prières en latin (c. 934, § 2). On peut les réciter à plusieurs, alternativement (c. 934, § 3).

On doit prier aux intentions du Souverain Pontife. Il n'est pas nécessaire de connaître explicitement ces intentions; c'est toutefois préférable et de nature à accroître la dévotion. Ces intentions sont en général : l'exaltation de la sainte Église, la propagation de la foi, l'extirpation des hérésies, la conversion des pécheurs, la concorde entre les princes chrétiens et les autres nécessités du peuple chrétien. Les intentions plus spéciales du pape, celles sur

lesquelles il insiste cette année, sont énoncées dans la Bulle. Il souhaite que l'Année sainte « ramène la paix dans les esprits, rende à la sainte Église la liberté qui lui est due universellement, et rétablisse tous les peuples dans la concorde et la vraie prospérité ».

7. *Ordre des œuvres.* — Aucun ordre n'est prescrit : on peut commencer par la confession ou par la communion (si l'on est en état de grâce) ou par les visites ou par une partie des visites. La réception des sacrements se place où l'on veut, au début, au milieu ou à la fin. Il en allait ainsi dans les jubilés précédents et la Bulle *Quod nuper* n'est pas plus exigeante. Sans doute, elle dit : « s'étant dûment confessés et ayant communié, visiteront, etc. », mais des formules analogues se lisaient dans les Bulles d'indiction des jubilés précédents, notamment dans la Constitution *Servatoris Jesu Christi* du 25 décembre 1925, ce qui n'empêchait pas les commentateurs d'affirmer qu'aucun ordre n'était imposé. D'ailleurs, la Bulle *Quod nuper*, quelques lignes après avoir énuméré les visites à faire, accorde l'indulgence plénière « pourvu que les fidèles aient auparavant obtenu la rémission et le pardon de leurs fautes ». « Auparavant » ne signifie pas : « Il faut s'être confessé avant les visites » mais : « Avant de gagner l'indulgence qui remet la peine, il faut que la coulpe du péché soit effacée ». C'est le rappel d'un point de doctrine élémentaire, mais peut-être facilement oublié.

8. *Combien de fois* peut-on gagner l'indulgence du jubilé ? Autant de fois qu'on veut, ou, plus exactement, autant de fois qu'on accomplit les œuvres prescrites, y compris, bien entendu, la confession et la communion, car si une seule confession ou une seule communion suffit au gain de plusieurs indulgences plénières, cela ne s'applique pas au jubilé (c. 931, § 3). Lors des précédentes « Années saintes », l'indulgence ne pouvait généralement se gagner qu'une fois; en 1926, il fut loisible de l'obtenir une fois pour soi-même et une autre fois pour une âme du purgatoire. Aujourd'hui, le Souverain Pontife prodigue un plus riche trésor d'indulgence : « Nous décrétons, en outre, qu'on peut gagner cette indulgence jubilaire, tant pour soi-même que

pour les fidèles défunts, autant de fois qu'on accomplira dûment les conditions qui sont imposées ».

9. Les conditions sont *adoucies* en faveur de ceux qui, *après s'être mis en route pour Rome*, sont *empêchés* d'exécuter toutes les prescriptions de la Bulle. « Les dispositions que Nous venons d'édicter pour le gain de l'indulgence jubilaire seront adoucies en faveur de ceux qu'à Rome ou en chemin la maladie ou toute autre cause légitime, voire la mort, empêcheraient de commencer ou de terminer les visites prescrites; pourvu qu'ils reçoivent dûment l'absolution et la sainte communion, ils gagneront l'indulgence plénière du jubilé comme s'ils avaient effectivement visité les quatre basiliques majeures ».

Les lecteurs l'auront remarqué, pour profiter de cette faveur, il faut au moins s'être mis en route vers Rome avec l'intention d'en visiter les basiliques et s'en trouver empêché par un obstacle imprévu tel que la mort, la maladie « ou toute autre cause légitime ». Citons ici un commentateur du jubilé de 1925 : « Les auteurs signalent comme exemples d'empêchement suffisant, les cas que voici : si quelqu'un, étant en route, apprend la mort de son père, de sa mère, de sa femme, de son enfant, s'il tombe dans une maladie qui rend son voyage très difficile ou beaucoup plus coûteux qu'il ne l'avait prévu; s'il est rappelé d'urgence pour une affaire importante ou quelque cause qui retiendrait chez elles des personnes de sa condition, etc. (1) ». Ne l'oublions pas, ce ne sont que des exemples.

III. Suppression des indulgences et de certains pouvoirs.

1° *Suppression des indulgences.* La Constitution *Nullo non tempore* (2), suivant l'usage, supprime durant le jubilé la plupart des indulgences, (pro vivis) à l'exception des indulgences suivantes qu'on pourra continuer à gagner partout :

1. Les indulgences à obtenir à l'article de la mort.

2. L'indulgence attachée à la récitation de l'*Angelus* ou, selon le temps liturgique, du *Regina cæli*, ou à la récitation de cinq

(1) J. Besson dans *N. R. Th.*, 1924, p. 590. — (2) *A. A. S.*, p. 10.

Ave Maria si ni l'une ni l'autre de ces prières ne peut être dite.

3. Les indulgences accordées à la visite du Saint-Sacrement exposé pendant les *Quarante-Heures.*

4. Les indulgences accordées à ceux qui accompagnent le Saint-Sacrement quand il est porté aux malades ou qui, dans une circonstance de ce genre, envoient quelqu'un porter une torche ou un cierge dans ces pieux cortèges.

5. L'indulgence *toties quoties* attachée à la visite de la Portioncule à Assise.

6. L'indulgence plénière récemment accordée par le Souverain Pontife — à gagner une seule fois — à ceux qui, entre le 11 février 1933 et le 11 février 1934, auront dévotement visité la grotte de Lourdes, en se rappelant le 75e anniversaire de l'apparition miraculeuse de la Sainte Vierge.

7. Les indulgences en vigueur aux Saints Lieux de Palestine, en faveur de ceux qui, durant l'année jubilaire, en visiteront pieusement les sanctuaires.

8. Les indulgences que les Cardinaux, les Nonces apostoliques, les Archevêques, évêques, abbés et prélats *nullius*, les vicaires et préfets apostoliques ont coutume d'accorder dans l'exercice des fonctions pontificales en donnant leur bénédiction ou sous une autre forme usitée.

Toutes les indulgences restent en vigueur pour les défunts.

2° *Suppression de certains pouvoirs.* Sont suspendus pendant le jubilé les pouvoirs d'absoudre des cas ou des censures réservés au Saint-Siège, de dispenser des vœux ou de les commuer, de dispenser des irrégularités.

Il y a les exceptions suivantes :

1. En Palestine et à Lourdes les confesseurs gardent leurs pouvoirs spéciaux .

2. Restent en vigueur tous les pouvoirs accordés de n'importe quelle façon par le Code de droit canon.

3. Sont maintenus les pouvoirs accordés pour le for externe par le Siège apostolique aux Nonces, Internonces et Délégués Apostoliques, aux Ordinaires des lieux, aux Supérieurs des Ordres religieux et aux Supérieurs majeurs des Congrégations religieuses.

4. Les pouvoirs que la S. Pénitencerie a coutume d'accorder aux Ordinaires ou aux confesseurs pour le for interne pourront s'exercer en faveur des pénitents qui, au moment de leur confession, ne peuvent, au jugement de l'Ordinaire ou du confesseur, aller à Rome sans grand inconvénient.

IV. Pouvoirs extraordinaires a Rome.

La Bulle *Indicto a Nobis* (1) permet au Cardinal Grand Pénitencier de nommer des pénitenciers à Saint-Paul et dans les autres églises principales de Rome. Tous les pénitenciers pourront absoudre des cas réservés et des censures, à l'exception de quelques cas très graves. Ils pourront réduire le nombre des visites aux grandes basiliques ou les commuer en visites d'autres églises. Ils ont aussi la faculté de commuer les vœux privés, même réservés au Saint-Siège, de dispenser de certaines irrégularités et de quelques empêchements de mariage.

Les autres confesseurs de Rome ont des pouvoirs plus amples que les pouvoirs ordinaires, inférieurs toutefois à ceux des pénitenciers. Comme ces derniers, ils pourront réduire ou commuer les visites des basiliques.

Puisque ces pouvoirs ne s'exercent qu'à Rome, il n'est point nécessaire d'entrer ici dans plus de détails. Ceux de nos lecteurs qui le désirent se reporteront facilement au texte officiel.

V. Personnes empêchées d'aller a Rome.

La Constitution *Qui umbratilem* (2) permet de gagner l'indulgence jubilaire hors de Rome à certaines catégories de personnes habituellement empêchées d'y aller.

Ces personnes sont d'abord *toutes les religieuses* avec leurs novices, postulantes, élèves pensionnaires et demi-pensionnaires (pas externes) et toutes les femmes qui habitent leurs maisons.

Ce sont encore les Oblates, pieuses femmes vivant en commun, même sans vœux, pourvu que leurs Instituts aient reçu

(1) *A. A. S.*, pp. 14-19. — (2) *A. A. S.*, pp. 19-22.

l'approbation ecclésiastique, au moins provisoire, avec leurs novices et les autres femmes vivant sous leur toit. Et encore les femmes et les jeunes filles vivant dans des pensionnats ou établissements analogues, même qui ne seraient pas tenus par des religieuses ou des Oblates.

Le sexe dévot est très avantagé. Parmi les religieux hommes ceux-là seuls jouissent de la faveur qui sont purement contemplatifs et vivent dans une clôture et une solitude continuelles, tels que les Trappistes, les Camaldules et les Chartreux. Et il n'y a aucune faveur pour les élèves des religieux.

Sans distinction de sexe l'indulgence jubilaire est accordée : aux *prisonniers*, aux *exilés* et déportés, à ceux qui sont enfermés dans des maisons de correction; aux personnes que la *maladie* ou la faiblesse de leur santé empêche d'aller à Rome ou d'y accomplir les visites prescrites; au personnel des hôpitaux et des maisons de correction; aux « *ouvriers* qui, gagnant leur vie par leur travail quotidien, ne peuvent s'en abstenir si longtemps »; enfin, à quiconque a soixante-dix ans accomplis.

Chacun de ces privilégiés pourra obtenir, du confesseur qu'il choisira, l'absolution de n'importe quelles censures et de n'importe quels péchés, même spécialement réservés au Siège Apostolique ou réservés à l'Ordinaire, sauf le cas d'hérésie formelle et extérieure, moyennant une salutaire pénitence et l'accomplissement de ce qu'exige la discipline ecclésiastique.

Le confesseur choisi par une moniale a le pouvoir de la *dispenser* de tous les vœux privés qu'elle aurait faits après sa profession solennelle. Les confesseurs peuvent *commuer* tous les vœux privés, même confirmés sous serment, des religieuses à vœux simples, des Oblates, des femmes vivant en commun, à l'exception des vœux réservés au Saint-Siège, de ceux dont la dispense léserait les droits d'un tiers ou dont la commutation mettrait moins à l'abri du péché que le vœu lui-même.

Pour gagner l'indulgence du jubilé, toutes les personnes privilégiées doivent se confesser, communier et prier aux intentions du Souverain Pontife, et accomplir les œuvres prescrites pour remplacer les visites des basiliques. Ces œuvres seront

indiquées par les Ordinaires, soit par eux-mêmes, soit par l'intermédiaire de prudents confesseurs. Dépassant les concessions faites en d'autres circonstances semblables, Pie XI accorde à toutes ces personnes le pouvoir de gagner l'indulgence jubilaire *autant de fois* qu'elles accompliront les œuvres prescrites.

On l'a vu plus haut, gagner la jubilé hors de Rome n'est pas accordé à tous ceux qui sont empêchés, même d'une manière habituelle, d'aller dans la Ville Eternelle, mais seulement à certaines catégories de personnes exactement déterminées. Il n'y a pas à s'en étonner. Puisque le jubilé n'est pas nécessaire au salut, c'est une faveur que le pape accorde à qui il lui plaît. Au fond, presque tous les religieux ont le même empêchement que les religieuses, c'est-à-dire l'obéissance à leurs supérieurs, car ce n'est pas le désir qui leur manque d'accomplir ce pèlerinage. Mais ils se garderont du moindre sentiment de jalousie et se réjouiront de voir leurs sœurs en Jésus-Christ obtenir partout les faveurs jubilaires. D'ailleurs, ils n'oublient pas que l'obéissance est plus méritoire que les pèlerinages et encore plus profitable pour l'âme que le gain d'une indulgence.

Au sujet des exilés, le P. Besson écrivait en 1924 (*N. R. Th.*, p. 594) : « ce qu'il faut entendre évidemment de ceux auxquels l'exil interdit le pèlerinage de Rome, comme sont les personnes exilées du territoire italien ou condamnées à passer leur exil dans un lieu déterminé ». Le même canoniste opinait que le mot *ouvriers* ne désignait pas uniquement les travailleurs manuels, mais aussi les employés, commis, etc., dont le travail quotidien représente le gagne-pain nécessaire. Que dire des chômeurs involontaires ? Nous pensons qu'ils peuvent jouir de la faveur; en général l'indemnité de chômage ne suffit pas à leur payer le voyage de Rome et ils vivent au jour le jour.

Qu'on aille à Rome ou qu'on soit dans l'impossibilité d'y aller, qu'on gagne ou non l'indulgence jubilaire, l'important sera de bien prendre les intentions du Souverain Pontife et de faire en sorte que, pour un très grand nombre de fidèles, cette année soit vraiment une année de Rédemption.

E. JOMBART, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Proclamation d'un jubilé extraordinaire pour le XIX^e^ centenaire de la Rédemption (Bulle de S. S. Pie XI du 6 janvier 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, p. 5).

Quod nuper, sub Iesu Christi nati sollemnia, non modo amplissimo Purpuratorum Patrum Conlegio iisque omnibus, qui faustorum ominum causa Nos convenerant, sed universo etiam catholico orbi nuntiavimus, id ad effectum deducere properamus, Annum Sanctum extra ordinem scilicet indicendo ac generale maximumque Iubilaeum, undevicesimo exeunte saeculo a peracta humani generis Redemptione.

Etenim, si ad historiae fidem in quemnam annum id incidat non omnino exploratum est, eventum tamen, vel hic potius mirabilium rerum gestarum ordo, tantae est gravitatis tantique momenti, ut silentio praetermitti non deceat. Hac igitur faustitate permoti, cogitationes convertant, parumper saltem, homines a terrenis fluxisque rebus, quibus in praesens tam acriter iactantur, ad caelestia perpetuoque mansura; et a trepidis afflictisque horum temporum condicionibus ad spem animum erigant sempiternae illius beatitatis, ad quam nos Christus Dominus vocavit, suo profuso sanguine immensisque editis omne genus beneficiis. A cotidianae vitae strepitu se colligant ac secum « recogitent corde », per hoc praesertim saecularis anni spatium, quantopere nos Servator noster dilexerit et quam ardenti studio nos a peccati servitute liberaverit; ita profecto auctiore caritate fervescent et ad Amantem redamandum veluti necessitate quadam compellentur.

Placet heic, ad omnium utilitatem, divinorum eiusmodi beneficiorum seriem vel breviter repetere, e quibus is etiam, quo fruimur, quoque gloriamur, effluxit civilis veri nominis cultus : institutam primitus in « Coena Domini » sacrosanctam Eucharistiam, ac singulis impertitam Apostolis, qui sacerdotali ordini per ea verba initiantur : « Hoc facite in meam commemorationem »; (*Luc.*, XXII, 19; *I Cor.*, XI, 24); Iesum Christum passum cruci affixum ac pro hominum salute mortuum; Mariam Virginem, sub cruce Nati, omnium hominum matrem constitutam; ac dein admirabilem Iesu Christi resurrectionem, nostrae item

resurrectionis condicionem certumque pignus : mox Apostolis ab eo tributam potestatem remittendi peccata; ac verum iurisdictionis Primatum Petro eiusque successoribus concreditum atque confirmatum : Dominicam denique Ascensionem, Spiritus Sancti Paraclyti descensum atque primam, prodigiali triumphalique modo actam, evangelicam Apostolorum praedicationem. Quidnam, dilecti filii, sanctius; quidnam saeculari celebratione dignius ? Ex hisce enim mirandis rebus gestis divinisque muneribus, quibus terrena Iesu Christi vita concluditur, vita nobis emanat, quae vera vita est, ac novus universae hominum consortioni saeculorum nascitur ordo.

Id igitur intento animo recolamus flagrantique caritate per piacularem annum veneremur. Ad precandi studium, ad paenitendum pro admissis cuiusque nostris excitemur, nostrae non modo sempiternae saluti precibus piaculisque prospicientes, sed totius etiam humani generis, tot erroribus devii, tot simultatibus contentionibusque discordis, tot aerumnis conflictati periculisque anxii.

Ac faxit utinam miserentissimus Deus ut sacer, quem proxime auspicaturi sumus, annus pacem animis, debitam ubique libertatem Ecclesiae, atque populis omnibus concordiam veramque prosperitatem reducat.

Quoniam vero Iubilaris haec celebratio adventantibus Paschatis sollemnibus incipietur, atque pariter paschali perficietur tempore, opportunum ducimus Episcopos adhortari gregem cuiusque suum, ut per Paenitentiae sacramentum rite expientur omnes et Eucharistico pabulo non modo per id temporis, ad Ecclesiae praescriptioni obtemperandum, sed quam saepissime etiam quamque piissime, per totius praesertim Anni Sancti decursum enutriantur; atque itidem ut feria sexta maioris hebdomadis Dominicam Passionem incensiore studio meditentur. Peculiaris hoc esto, neque levioris momenti, celebritatis huius fructus.

Quandoquidem autem plena commissorum venia, quam modo largituri sumus, Romae dumtaxat, per piacularem hunc annum, lucri fieri potest, cupimus vehementer ut frequentissimi, dilecti filii, piae peregrinationis causa, ad Urbem confluatis; ad Urbem dicimus, quae catholicae fidei veluti centrum est et Iesu Christi Vicarii domicilium ac sedes. Heic enim perinsignes venerari licet Dominicae Passionis reliquias, quas nemo unus poterit e christifidelibus suspicere, qui divina caritate non ferveat, et ad perfectiorem vitam excitari sese non sentiat. Heic illa, ut nostis, asservatur mensa, in qua memoriae

traditum est Iesum Christum D. N. Angelorum Panem consecrasse ac mirabundis discipulis semet ipsum, Eucharisticis velis delitescentem impertiisse. Heic denique, dilecti filii, communem habetis Patrem, qui vos amanti voluntate praestolatur, vobisque exoptat, vestris rebus atque inceptis bene a Deo precari.

Rei praeterea consentaneum est ut ad sacra etiam Palaestinae loca piae habeantur frequentioresque peregrinationes per huius anni decursum; ibique fideles sanctissimarum rerum, quae commemorantur, theatrum summa religione invisant atque venerentur.

Optamus item ut iis locis, ubi insignes asservantur Dominicae Passionis reliquiae, Iubilaei anno vertente, peculiarie aedem pietate recolantur.

Itaque uberum horum fructuum spe laeti, quos iam nunc mente praecipimus ac misericordiarum Patri supplici prece commendamus, de venerabilium fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium assensu, generale extra ordinem Iubilaeum in hac sacra Urbe a die secunda mensis Aprilis huius anni inchoandum et ad diem secundam mensis item Aprilis anno millesimo nongentesimo tricesimo quarto finiendum — idque ad normam can. 923 — auctoritate omnipotentis Dei, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, ad ipsius Dei gloriam, ad animarum salutem et catholicae Ecclesiae incrementum, indicimus per has Litteras et promulgamus, ac pro indicto promulgatoque haberi volumus.

Hoc igitur Anni Sancti decursu, omnibus utriusque sexus christifidelibus, qui, rite per Sacramentum Paenitentiae expiati et sacra Synaxi refecti, vel eodem die, vel diversis diebus, quovis ordine servato, Basilicas S. Ioannis ad Lateranum, Vaticanam S. Petri, S. Pauli in via Ostiensi et S. Mariae Maioris in Exquiliis ter pie inviserint et ad mentem Nostram oraverint, plenissimam totius poenae, quam pro peccatis luere debent, indulgentiam misericorditer in Domino concedimus atque impertimus, obtenta prius ab iisdem admissorum cuiusque suorum remissione ac venia. Quam ad rem animadvertendum est posse fideles, vixdum e Basilica post actam sacram visitationem egressos, iterum atque illico in eam ingredi ad alteram ac tertiam perficiendam visitationem. Quod quidem eo consilio statuimus, ut res tota expeditius fieri queat.

Quaenam autem, dilecti filii sit in universum mens Romanorum Pontificum profecto non ignoratis; quaenam sit, peculiari hac in causa, mens Nostra diserte satis iam supra proposuimus.

Decernimus praeterea iubilarem hanc indulgentiam a christifidelibus cum sibi tum vita functis toties lucri fieri posse quoties imperata opera rite perficiantur.

Ut vero quae in sacris hisce visitationibus effundentur preces ad divinae Redemptionis ac praesertim ad Dominicae Passionis memoriam fidelium animos studiosius referant atque excitent, haec, quae sequuntur, statuimus atque iubemus : praeter eas supplicationes, quae ultro pro singulorum pietate ad Deum admovebuntur, quinquies ante Augusti Sacramenti aram preces « Pater, Ave et Gloria » recitari debent ac semel insuper ad mentem Nostram; omnes dein ante Iesu Christi cruci fixi imaginem ter fidei professionem « Credo » pronuntient, ac semel precatiunculam « Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, etc. » vel aliam id genus; mox Deiparae Virgini se sistant atque septies inibi, dolores eius recolendo, salutationem Angelicam « Ave Maria » recitent, preculam semel adiiciendo : « Sancta Mater, istud agas, etc. » vel aliam eiusmodi; denique ad Confessionis aram conveniant, atque iterum catholicam fidem usitata formula, quam supra memoravimus, devote profiteantur. — Quae autem heic servanda ediximus ut plenissima Iubilaei venia lucri fiat, pro iis qui aut morbo aliaque legitima causa in Urbe vel ipso in itinere prohibiti aut morte interim praerepti, praefinitum visitationum numerum nondum compleverint neve inchoaverint quidem, ita temperamus, ut iidem, a culpis rite absoluti ac sacra Communione refecti, indulgentiae remissionisque iubilaris participes perinde sint, ac si quattuor, quas memoravimus, Basilicas reapse invisissent.

Restat ut vos, dilecti filii, cum Romae incolas, tum advenas enixe in Domino adhortemur ut, opportunam hanc occasionem nacti, celeberrimum, quod in Sessoriana S. Crucis Basilica exstat, Sanctarum Reliquiarum sacellum summa religione invisatis, utque Scalas Sanctas, de more precando meditandoque, ascendatis.

Ut autem Litterae hae Nostrae ad fidelium omnium notitiam facilius perveniant, volumus earum exemplis etiam impressis, manu tamen alicuius notarii publici subscriptis ac sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quae ipsis praesentibus haberetur, si forent exhibitae vel ostensae.

Nulli igitur hominum liceat hanc paginam Nostrae indictionis, promulgationis, concessionis et voluntatis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indigna-

tionem Omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die sexto mensis Ianuarii, in festo Epiphaniae Domini, anno millesimo nongentesimo tricesimo tertio, Pontificatus Nostri undecimo.

On trouvera ci-dessus, p. 249, dans l'article du P. Jombart : « Le Jubilé de la Rédemption » le commentaire de la Bulle pontificale.

Constitutions apostoliques du 30 janvier 1933 réglant les modalités du jubilé de 1933 (*A. A. S.*, XXV, 1933, p. 10-22).

Trois constitutions apostoliques font suite, dans les Actes du 30 janvier, à la Bulle « Quod nuper » : par la première « Indulgentiae et facultates suspenduntur vertente anno generalis maximique iubilaei a die II mensis Aprilis a. 1933 ad diem usque II mensis Aprilis a. 1934. »; par la seconde « Paenitentiariis aliisque in Urbe confessariis extraordinariae conceduntur facultates.... » durant le même temps; par la troisième « Indulgentiae anni sancti 1933-1934 conceduntur monialibus aliisque stabili impedimento detentis cum opportunis facultatibus circa absolutiones et votorum commutationes ». L'essentiel de ces trois documents est résumé et analysé dans l'article ci-dessus du P. Jombart : « Le Jubilé de la Rédemption ».

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET HISTORIQUE

Les Sacrements.

L. Rouzic. *Les sacrements en général. Nature des sacrements. Les personnes dans les sacrements.* Paris, Lethielleux, 1932, (19 × 12 cm.), 214 p. Prix : 12 frs.

Sans renier ses préoccupations de moraliste et de vulgarisateur, l'abbé Rouzic traite avec netteté et concision un sujet dogmatique. Le théologien retrouvera dans cet ouvrage les thèses catholiques, avec leurs appuis traditionnels, certaines vues synthétiques dont le lecteur ordinaire ne saisira peut-être pas assez l'ampleur, et, de-ci de-là, des vocables au relent scolastique. Heureusement, des comparaisons neuves, un style généralement nerveux, la brièveté des chapitres, l'exclusion des controverses périmées ou oiseuses facilitent la lecture du traité et en feront un auxiliaire avantageux de certains cours d'instruction religieuse.

L. Renard, s. i.

Em. Van Coppenolle, C. SS. R. *Bijzondere Sacramentenleer. II.* Bruges, Excelsior, 1932, (23 × 15 cm.), 416 p.

Voici le troisième volume que le R. P. Van Coppenolle publie sur les sacrements, considérés au point de vue dogmatique et canonique. Louable entreprise que d'exprimer la théologie dans la langue maternelle, afin de la mieux faire comprendre par les prêtres, après les études sacerdotales faites en latin. L'ouvrage, assez touffu, rendra moins de services aux intellectuels laïques. Sur certains points nous aurions désiré un développement plus concret, entrant dans le vif des questions, ainsi qu'une expression plus heureuse de la doctrine. La présentation matérielle du livre ne répond pas à l'excellence du fond; les caractères espacés rendent telle page (par exemple 374) très disgracieuse et certaines abréviations ne sont pas reçues dans le style soigné.

J. Salsmans, s. i.

J. M. Hervé. *Manuale theologiae dogmaticae. Vol. IV. De SS. Eucharistia. De poenitentia et indulgentiis. De extrema unctione. De ordine. De matrimonio. De novissimis.* Paris, Berche et Pagis, 1931, (23 × 14 cm.), VIII-734 p.

Ce 4e volume termine le beau et solide manuel de théologie dogmatique de M. le Chanoine Hervé. C'est toujours la même manière, sobre et complète. Rappelons-en quelques mérites plus particuliers : la rare clarté de la distribution des matières, qui en fait un ouvrage très commode de consultation rapide, l'extrême attention à distinguer la doctrine de foi des explications — plus ou moins heureuses — des théologiens, l'abondance de la documentation, et d'une documentation de fraîche date, qui cite volontiers même des articles spéciaux de périodiques catholiques; c'est au point que le genre « Manuel » se trouve

ici, semble-t-il, un peu rajeuni. Nous ne pouvons recenser ici les thèses de l'auteur; au reste, dans les questions disputées, nous le trouvons toujours aux côtés de saint Thomas. Au sujet de l'essence du sacrifice de la Messe, la thèse du P. de la Taille est trop sommairement résumée; l'auteur l'écarte comme également celle de M. Lepin, et il prend parti pour la thèse du sacrifice réalisé dans l'offrande et l'immolation qu'effectue la consécration par la séparation mystique du corps et du sang de Notre-Seigneur.

L. Malevez, s. i.

H. Weisweiler, S. J. *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St Viktor.* Fribourg en B., Herder, 1932, (24 × 16 cm.), VIII-160 p. Prix : 4 Mk.

Le travail du P. Weisweiler est une contribution importante à l'étude des sacrements chez les préscolastiques : avec raison, l'auteur a vu dans Hugues de St-Victor un des principaux initiateurs de la synthèse médiévale sacramentaire; il a bien mis en relief la notion de sacrement « contenant » la grâce, et la relation qui unit chez Hugues la doctrine sacramentaire et la christologie. Il aurait pu insister davantage sur la parenté de la conception victorine, assez matérielle encore, avec celle des premiers glossateurs de Gratien, comme aussi sur l'aboutissement que trouvaient dans son *De Sacramentis* toutes les idées de la patristique et de la préscolastique. La matière est divisée en sept chapitres : le signe extérieur (p. 11), la virtualité interne (p. 23), le rapport entre les deux (p. 44), le ministre (p. 54), où le *rationale obsequium* est spécialement souligné, la nécessité et l'étendue de la disposition morale du sujet (p. 96), l'influence de cette disposition sur la réception de la grâce sacramentelle (p. 126), les résultats d'ensemble (p. 146). Ce qui plaît dans cet ouvrage est, entre autres choses, le soin avec lequel sont étudiés les rapports qui unissent les idées maîtresses de Hugues; signalons notamment ce qui regarde le corps mystique. Quelques traits particuliers sont peut-être un peu généralisés, ou trop systématiquement rapprochés de nos divisions modernes; mais, en général, cette compénétration des idées victorines et la profonde inspiration augustinienne sont bien saisies. Il aurait fallu toutefois, entre autres dans les buts de l'institution des sacrements, mettre plus en évidence la large conception sacramentaire de Hugues; plus d'une fois ses successeurs et ses imitateurs ont copié ses expressions en mesquinisant leur portée et parfois en tronquant sa pensée. On doit rendre cette justice à l'auteur d'avoir reconnu qu'une étude de ce genre entraîne encore pas mal de questions et de problèmes que peuvent résoudre seulement des études ultérieures d'histoire littéraire ou d'histoire doctrinale : cela augmente encore davantage, malgré quelques imprécisions qu'on pourrait relever, la valeur et l'estime du travail.

J. de Ghellinck, s. i.

Paul Galtier, S. J. *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles.* Bibliothèque de théologie historique. Paris, Beauchesne, 1932, (24 × 16 cm.), XII-511 p.

Tout le monde connaît la compétence particulière que le R. P. Galtier s'est acquise dans le domaine de la théologie historique, et particulièrement dans les questions pénitentielles. Dans le livre que nous analysons, il a repris deux

problèmes extrêmement intéressants pour les théologiens, soumettant, à une critique serrée les vues émises par les Dr. Poschmann et K. Adam : « *quelle valeur l'Église primitive attribuait-elle à l'absolution* ?» — et « *sous quelle forme la pénitence privée a-t-elle toujours existé* »? Ces questions, l'auteur les avait déjà largement traitées dans son remarquable ouvrage, paru en 1923 (2e éd., 1931) : *De paenitentia, tractatus dogmatico historicus*, dont nous avons rendu compte en son temps; nous avons signalé la solution originale donnée au second de ces problèmes *(Nouv. Rev. Théol.*, 1924, p. 357-359). On ne s'attendra pas à trouver dans ce nouveau livre publié seulement un an après la 2e édition du *De Paenitentia*, des vues ou des thèses nouvelles. Ce qui distingue le présent livre c'est la méthode, ou plus exactement le mode de présentation plus exclusivement historique : ce qui jadis se présentait comme thèse à démontrer, s'offre aujourd'hui comme conclusion d'une patiente recherche critique à laquelle nous sommes associés. Dans un certain sens l'enquête est moins étendue, car l'auteur se borne de propos délibéré à l'Église latine, mais d'autre part il complète son exposé en montrant l'évolution de la pénitence privée et comment elle en est venue insensiblement à supplanter la pénitence publique.

Signalons encore l'appendice reproduisant des articles publiés dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain et dans le *Gregorianum* de Rome : 1) *Le véritable édit de Calliste*, 2) *Les péchés incurables d'Origène*. Ce livre contribuera assurément au progrès de la science catholique

E. Hocedez, s. i.

W. Goossens. *Les Origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice.* Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in facultate theologica, series II, tome 22. Gembloux, Duculot, 1931, (25 × 17 cm.), XXIV-390 p. Prix : 50 frs.

M. Goossens s'est proposé de répondre à une double question : l'Eucharistie se présente-t-elle dès les origines comme un sacrement, un sacrifice et un mystère? quelles sont les sources des trois aspects rituels de l'Eucharistie chrétienne?

Les divergences de vues, non seulement entre théologiens et ethnologues, mais encore entre les théologiens eux-mêmes, sur la notion de sacrifice l'ont obligé à se contenter au point de départ d'une définition minimum : une offrande inspirée par le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de la Divinité. Par mystère, il entend « une action cultuelle qui rend présente dans un ensemble de rites une économie de salut ». L'importance spéciale dans l'Eucharistie de la représentation du passé lui paraît justifier, du point de vue de la théologie systématique, l'introduction de ce terme, dont l'utilité est incontestable au point de vue de l'ancienne théologie biblique et historique et à celui de l'histoire comparée des religions.

L'ouvrage est divisé en trois parties, dont la première est consacrée à l'étude des opinions récentes, la seconde à l'Eucharistie dans les écrits du Nouveau Testament et la troisième à écarter toutes les hypothèses : — parallèles païens, transformation de l'Eucharistie par saint Paul, par la communauté primitive, par les anciennes liturgies — pour en venir à la nécessité d'une institution par Jésus.

Le point de départ de l'enquête sur les opinions récentes est l'ouvrage de

Harnack : *Brod und Wasser* (1891). En matière d'origine de l'Eucharistie-sacrement la critique indépendante en est arrivée à admettre une évolution aussi radicale que rapide entre ce que fit Jésus à la cène et la conception sacramentelle de saint Paul. « D'une part, soit un simple symbole destiné à inculquer un enseignement, tel celui de la dignité messianique de Jésus, de l'imminence et de la valeur salvifique de sa mort, soit un repas, anticipation du banquet messianique ou cène d'adieu dont la tristesse ne fut tempérée que par l'espoir de la réunion prochaine au Royaume, en toute hypothèse une action que sa nature même destinait à rester unique; d'autre part, un repas rituel, régulièrement réitéré, conçu comme le sacrement d'union des fidèles au Christ, dont le corps et le sang sont une nourriture et un breuvage surnaturels : un abîme sépare les deux termes de la transformation admise par les critiques. »

Pour les origines de l'Eucharistie-mystère l'auteur expose successivement les théories de G. P. Wetter et du P. O. Casel, O. S. B., pour celles de l'Eucharistie-sacrement les opinions de F. Wieland, G. P. Wetter et H. Lietzmann. Selon Wetter, l'idée de mystère, imposée par l'ambiance juive et païenne, transforma la simple oblation des dons destinés aux repas communs en un sacrifice-offrande. Lietzmann distingue le rite de Jérusalem du rite paulinien : le premier, dans la foi à la résurrection de Jésus, veut maintenir l'union avec lui, en renouvelant les repas fraternels de la vie publique; le second commémore la passion salutaire du Christ, en reproduisant la dernière cène. A la méthode régressive de Wetter et de Lietzmann, M. Goosens reproche de ne pas tenir compte de la distance qui sépare les origines chrétiennes des liturgies même les plus anciennes; il ne nie pourtant pas qu' « une étude de l'Eucharistie à l'âge post-apostolique... mériterait largement d'être entreprise ».

L'érudition s'allie dans cette dissertation à la clarté de l'exposition. L'auteur résume fréquemment sa pensée; le lecteur n'a jamais l'impression d'être perdu dans la forêt des hypothèses; il sait où il va, et de temps en temps des haltes lui sont ménagées, où il peut reprendre haleine en revoyant le chemin parcouru. La parfaite méthode avec laquelle l'enquête est conduite fait honneur à l'exégète et au professeur.

R. DE LE COURT, S. I.

E. **Masure**. *Le Sacrifice du chef*. Paris, Beauchesne, 1932, (19 × 12 cm.), 364 p.

Trois parties dans ce livre, dont certains chapitres avaient déjà paru dans la Revue Apologétique sous le titre général de « Aux origines du Christianisme » : le sacrifice en général, le sacrifice du Fils de Dieu, le sacrifice de la Messe. Les idées sont les mêmes mais elles sont exprimées avec plus de précision et d'ampleur. Le sacrifice est un transfert de propriété; il implique un double mouvement de montée vers le ciel par l'oblation impliquant plus ou moins d'immolation et de retour du Ciel en terre par la communion; il était dû par l'homme à Dieu, même dans l'état de nature innocente. La Messe est le sacrifice du Christ devenu notre sacrifice. Il ne s'y fait pas de nouvelle immolation distincte de celle du Calvaire mais l'Église veut y avoir la victime toujours immolée et agréée et avec elle les effets réels du sacrifice.

Cette troisième partie surtout mérite une lecture attentive. En s'inspirant des ouvrages récents du P. de la Taille et de M. Lepin ainsi que des échanges de vues auxquels ils ont donné lieu, M. le chanoine Masure s'efforce d'intégrer

dans une synthèse personnelle les résultats qui lui semblent définitivement acquis depuis l'abandon des théories post-tridentines et le retour à la tradition.

R. DE LE COURT, S. I.

N. O. Derisi. *La Constitución esencial del Sacrificio eucarístico de la Misa.* Buenos-Aires, Tall. Gráf. « Guadalupe », 1930, (23 × 16 cm.), XII-208 p.

Cet imposant volume est dû à un jeune docteur de la Faculté de théologie du séminaire métropolitain de Buenos-Aires : réjouissant indice du progrès des études théologiques en ce pays, qui ne recule pas devant pareil sujet ! L'ouvrage à moitié historique et à moitié dogmatique, est soigneusement élaboré, nettement conçu et divisé du point de vue systématique, consciencieusement travaillé; il s'en tient à la thèse classique de la double consécration. Les autres systèmes sont exposés avec une richesse de nomenclature qui dénote pas mal de recherches. Il est vrai que les matériaux se trouvaient à pied d'œuvre dans les grandes publications contemporaines, qui ont donné un renouveau d'actualité à la question. Peut-être aussi l'auteur a-t-il utilisé d'un peu près la documentation patristique ou théologique fournie par l'article de M. Michel, dans le *Dictionnaire de Théologie*, ou par les ouvrages du P. de la Taille, de M. Lepin, etc. J'ajouterais qu'il ne détache pas assez de l'interminable série des manuels scolaires, qui ne font guère progresser l'enseignement théologique, les ouvrages personnels, qui sont le fruit d'une pensée originale et qui marquent de leur influence les âges suivants. La méthode est-elle bien celle de l'exposé historique et la théologie systématique n'aurait-elle rien à gagner à un souci positif plus accusé ? A la fin, nous voyons revenir l'auteur à la thèse du P. de la Taille avec une rigueur que l'on ne peut partager; l'ouvrage du P Alonzo qu'il utilise et qui a été analysé dans cette revue (t. LVII, 1930 p. 438), appelle plus d'une réserve. Dans ses publications ultérieures, le nouveau docteur, qui ne manquera pas sans doute de réaliser les promesses fournies par ce premier essai, devrait aussi faire face davantage aux légitimes exigences d'une bibliographie soignée et précise et ne pas omettre une table des ouvrages cités, des noms propres et des matières.

J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

A. Boulenger. *L'antiquité chrétienne.* Histoire Générale de l'Église. Tome I. 3 volumes. Lyon, Vitte, 1931-1932, (24 × 17 cm.), 252 p., 218 p., 368 p., 82 gravures, 8 cartes. Prix : 20 frs, 20 frs, 25 frs.

On ne se plaindra pas de manquer d'*Histoires de l'Église* ! C'est à la catégorie des manuels pour grands séminaires que vient s'ajouter cette unité nouvelle. Elle comprendra trois « tomes » : antiquité, moyen âge, temps modernes, et chaque « tome » sera divisé en trois « volumes ». M. Boulenger qui écrit lui-même sa troisième *Histoire de l'Église* veut, cette fois, faire un travail qui puisse servir d'intermédiaire entre la grande histoire et le simple manuel.

L'esprit scientifique et le talent d'exposition de l'auteur sont assez connus pour que nous n'y insistions pas ici. Contentons-nous de relever certains passages qui pourraient être corrigés ou remaniés. P. 154. L'auteur devrait prendre

plus nettement attitude contre les légendes espagnoles. P. 157. La tradition des trois Jacques est beaucoup plus ancienne que ne le suppose l'auteur. P. 157. On s'étonne de ne trouver aucune allusion aux récentes études sur l'apostolat de saint Thomas aux Indes. P. 207. M. Boulenger n'est pas tout à fait au courant pour l'histoire des origines du symbole. P. 219. Les listes épiscopales de Rome, etc., ne prouvent pas que ces Églises étaient gouvernées dès les temps apostoliques par un évêque; ou tout au moins il est possible d'échapper à ce témoignage. P. 229. Sur l'arcane, il faudrait revoir soigneusement ces seize lignes qui semblent ne pas répondre à la réalité historique. T. II, p. 15. Si l'auteur étudiait par lui-même les textes relatifs à la base juridique des persécutions, il verrait que l'existence de la prétendue loi spéciale est des plus problématiques. De plus en plus les historiens abandonnent ce système, si populaire il y a une dizaine d'années. P. 63. Rapportant une seconde tradition à propos de la fin de saint Hippolyte, à savoir celle de son martyre à Portos, l'auteur ferait bien d'ajouter : Elle est absolument dénuée de tout fondement. P. 80. On s'étonne de ne voir citer à l'occasion de la conversion de Constantin ni le témoignage de Lactance, ni celui de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe. P. 81. L'existence de l'Édit de Milan est contestée. Y a-t-il eu plus que des *Conférences* à Milan, suivies de l'Édit de Nicomédie? T. III, p. 74. Pour Julien l'Apostat, il faudrait citer la bibliographie de Bidez. P. 332. Les théories sur l'origine de la basilique exposées ici sont surannées. L'auteur ne connaît pas, par exemple, la découverte de la basilique de la *Porta Maggiore* et ses conséquences au point de vue de cette origine.

L'auteur déclare dans sa préface que, sauf de rares exceptions, il a laissé de côté les auteurs étrangers. Ce principe, admis dans un manuel d'enseignement supérieur, nous paraît regrettable. La science française, quoiqu'en pense M. Boulenger, ne possède pas sur chaque sujet des ouvrages fondamentaux. On ne conçoit pas, par exemple, qu'on parle de Marcion sans citer Harnack, comme le fait M. Boulenger; d'ailleurs, il y a dans l'ouvrage de ce savant allemand une théorie du développement de l'Église que M. Boulenger se devait de réfuter.

Bien des chapitres de l'ouvrage sont remarquables, par exemple au Vol. I, le monde gréco-romain et le monde juif aux origines du christianisme. De nombreuses cartes se trouvent intercalées dans le texte. Nous comprenons moins la présence d'illustrations qui, pour la plupart, n'ont aucune valeur documentaire, mais reproduisent des œuvres de grands maîtres de la peinture.

É. DE MOREAU, S. I.

Dom Ch. Poulet. *Histoire du Christianisme. Fasc. I et II. Antiquité.* Paris, Beauchesne, 1932, (28 × 23 cm.), VIII-160 p., et 161-320 p., 13 gravures et 3 cartes. Prix : 20 frs français le fascicule.

Dom Ch. Poulet publia d'arbord un manuel d'Histoire de l'Église en deux volumes pour les étudiants en théologie. Cette *Histoire du Christianisme* qui se composera de quatre volumes in-quarto de 6 fascicules chacun et d'à peu près 1.000 pages le volume, s'adresse à un public tout différent, celui des « baptisés » soucieux de connaître l'Église. Aussi les questions qui touchent à l'apologétique, l'influence du Christianisme sur les mœurs et la civilisation, l'adaptation de la morale aux divers milieux dans lesquels vit l'Église, etc., se trouvent-elles

spécialement développées ici. Disons que ces deux premiers fascicules font bien augurer de l'ouvrage. La matière est clairement divisée en quelques grands chapitres, le récit est mouvementé, le lecteur est en contact perpétuel avec les sources. Voilà l'Histoire de l'Église que liront les laïques cultivés et où les spécialistes eux-mêmes découvriront bien des points de vue nouveaux. Pour l'antiquité, le R. P. Poulet s'est aidé des conseils d'un des savants les plus au courant de cette période, M. Bardy. É. DE MOREAU, S. I.

Mgr M. Buchberger. *Lexikon für Theologie und Kirche. IV Band. Filippini bis Heviter.* 2e éd., Fribourg e.B., Herder, 1932, (26 × 18 cm.), VIII-1040 p., nombreuses gravures. Prix : 26 Mk.

Le quatrième volume du *Lexikon* se distingue des précédents par une innovation fort heureuse : il est entièrement imprimé sur papier couché. L'illustration dans le texte gagne naturellement beaucoup à ce changement. Cependant il reste quelques planches hors texte, consacrées notamment aux arts géorgique et gothique. Une fois de plus, nous avons pu admirer en parcourant ce nouveau tome la valeur et la concision des articles et la juste mesure gardée entre eux. Les inventions récentes, les problèmes les plus actuels ne sont pas oubliés. Un article nous parle de *Film*; un autre de l'évolution des Libres Penseurs *(Freidenker)* jusqu'à ces dernières années, etc. A l'article sur les vitraux, nous eussions souhaité un peu plus de détails sur le développement de cet art dans les temps actuels. É. DE MOREAU, S. I.

* **P. Gardner-Smith et F. J. Foakes-Jackson.** *The Expansion of the Christian Church. I. The Church in the Roman Empire. III. The Church in England.* The Christian Religion, its origin and progress. Volume II. Cambridge, University Press, 1931-1932, (19 × 13 cm.), XIV-114 p., XII-116 p. Prix : 2,6 sh., 2,6 sh.

C'est l'auteur du premier des deux volumes annoncés ici, M. P. Gardner-Smith, qui a eu l'idée de cette collection destinée à la jeunesse studieuse du protestantisme. Elle comprendra trois parties (I. The Rise of the Christian Church; II. The expansion of the Christian Church; III. The Church of to day) subdivisée chacune en trois tomes et tâchera d'expliquer aux lecteurs comment la religion chrétienne est devenue ce qu'elle apparaît aujourd'hui. En une centaine de pages, M. P. Gardner-Smith nous donne un exposé fort complet et remarquable par sa clarté et sa concision de la société chrétienne aux premiers siècles . On en retire malheureusement l'impression fausse que les évêques de Rome n'ont joué aucun rôle avant Léon le Grand. Plus intéressant encore et tout aussi plein de faits nous a paru le fascicule consacré à l'Église d'Angleterre. Quinze pages seulement y traitent de celle-ci avant la Réforme. La rupture avec Rome nous est présentée comme tout à fait légitime et, malgré son impartialité, l'auteur insiste fort peu sur la fidélité héroïque de More, de Fisher, des Chartreux de Londres; il considère à tort la conduite de Clément VII dans l'affaire du divorce de Henri VIII comme guidée par la seule politique; il ne cite que des ouvrages protestants. A part

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non-catholiques sont marqués d'un astérisque.

quelques défauts de ce genre, ce petit volume nous paraît tout à fait digne d'être lu, non seulement par des étudiants, mais par des historiens.

É. DE MOREAU, S. I.

P. Monceaux. *Saint Jérôme, sa jeunesse, l'étudiant, l'ermite.* Coll. La vie chrétienne, nº 7. Paris, Grasset, 1932, (19 × 12 cm.), XXIV-242 p.

Œuvre de vulgarisation mais basée sur une riche documentation historique, telle que seul un savant comme M. Monceaux doublé d'un homme de goût pouvait la réaliser. On y suit saint Jérôme depuis son berceau qui est définitivement fixé au N.-E. de l'Italie, dans la banlieue d'Aquilée, jusqu'à son retour de Palestine après un premier séjour au désert. L'auteur a su habilement tirer parti des confidences et des renseignements dont sont parsemées les lettres de saint Jérôme pour nous tracer un portrait bien vivant du saint; sa familiarité avec l'époque lui a permis de dessiner avec autant de relief que d'érudition le cadre dans lequel se mouvait le personnage. Une étude pleine de goût de l'inocographie de saint Jérôme vient ajouter un nouveau charme à cette biographie. Saint Jérôme se trouve rapproché de nous par la vérité humaine de sa physionomie.

« Un malade irascible, au cœur d'or, mais à l'esprit inquiet et à la dent dure, grand batailleur avec une âme d'apôtre, érudit infatigable, écrivain original et primesautier : tel était Jérôme à trente ans, quand il tournait le dos aux moines du désert pour rentrer dans le monde et s'acheminer vers des destins inconnus ». Ainsi se termine cette étude. Nous espérons que M. Monceaux nous racontera, en un jour pas trop éloigné, la carrière si féconde de son héros. Nous ne pourrions trouver meilleur guide.

A. DEBIL, S. I.

E. Schaefer. *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasius I für die Geschichte der Heiligenverehrung.* Rome, Ephemerides Liturgicae, 1932, (25 × 17 cm.), 168 p.

La dernière édition critique des inscriptions damasiennes est due à M. Ihm et remonte à 1895. Quant au commentaire historique de ces morceaux, beaucoup de savants contribuèrent à nous le donner. M. E. Schaefer se borne, dans sa nouvelle édition accompagnée de notes qui aident à interpréter les épitaphes, à réunir les résultats acquis. Il se propose cependant de répondre à la question suivante : Comment, de 354 (date de la *Depositio martyrum*) à 420 (Calendrier romain, sous Boniface) tant de noms (70) se sont-ils introduits dans la liste des martyrs romains ? Sa réponse est formulée avec peu de netteté. Le pape Damase contribua pour une part à ce résultat, car il fit connaître et honorer des martyrs qui, comme Marcellin et Pierre, Nérée et Achillée, etc., ne figuraient pas dans la *Depositio martyrum*.

Beaucoup d'inscriptions damasiennes savent bien peu de chose sur le saint qu'elles célèbrent. Pour le reste, certaines d'entre elles (p. ex. Sixte II, Marcel, Eusèbe) reposent sur une bonne tradition historique et ont pour nous de la valeur, d'autres nous présentent des légendes plus ou moins développées, ainsi celles d'Agnès et de Tharsicius.

On cherchera surtout dans cette étude le texte des inscriptions et leur commentaire, qui semble excellent.

É. DE MOREAU, S. I.

Th. Arnold and A. Guillaume. *The Legacy of Islam.* Oxford, Clarendon Press, Londres, Humphrey Milford, 1931, (19 × 13 cm.), XVI-416 p., nombreuses gravures. Prix : 10 sh.

Ce volume complète la série d'études consacrées aux apports des grands courants d'idées qui ont contribué à la formation de la culture européenne. Les volumes précédents ont étudié successivement les apports de la Grèce, de Rome, du moyen âge et d'Israël. Ce titre « legacy » ne couvre pas des influences de même espèce. La préface le signale d'ailleurs : « The reader will learn from this book that there is little that is *peculiarly* Islamic in the contributions which Occidental and Oriental Muslims have made to European Culture ». Dans la plupart des domaines le rôle de l'Islam a été surtout de transmettre à l'Occident l'héritage de la pensée grecque et orientale que celui-ci avait perdu par sa rupture avec l'Orient. On ne peut pourtant pas méconnaître l'originalité de la culture arabe ni l'apport dont elle a parfois enrichi les emprunts qu'elle faisait ailleurs.

Le volume comprend une série d'études dues à des spécialistes et qui traitent les divers aspects du problème. Certaines répétitions et même certaines divergences dans les solutions données à des parties du problème étaient inévitables. Il faut signaler le souci d'objectivité scientifique, éloigné de tout engouement, des différentes études qui traitent successivement des contacts entre les deux civilisations en Espagne et en Portugal; des Croisades, de la géographie et du commerce, des arts, de la littérature, de la mystique, de la philosophie, de la théologie, des sciences, etc. De nombreuses illustrations ornent le volume.

L'auteur du premier article attribue la première manifestation de l'esprit d'intolérance, entre 1090 et 1146, pour le Nord, à l'influence des moines de Cluny, pour le Sud, à celle des fanatiques Berbères. Il néglige, me semble-t-il, le facteur politique. L'expansion des royaumes chrétiens et le développement de la reconquête faisaient s'affronter deux puissances politiques pour lesquelles la présence d'éléments hétérogènes à l'intérieur des frontières devait paraître un danger.

Dans la 2e étude, à la page 65, on lit que le Concile de Vienne (1311) décréta l'érection de chaires de langues orientales à Paris, à Louvain et à Salamanque. C'eût été difficile pour Louvain où l'université ne fut créée que plus d'un siècle plus tard. A. DEBIL, S.I.

* **Z. N. Brooke.** *The English Church and the Papacy.* Cambridge, University Press, 1931, (22 × 14 cm.), XII-260 p. Prix : 10,6 sh.

Nous n'hésitons pas à proposer cette étude comme un modèle. Elle ne se distingue pas seulement par les qualités de la forme : toujours claire, méthodique, imagée, présentant de-ci de-là au lecteur de rapides résumés, traçant des portraits vécus des principaux personnages : Lanfranc, Anselme, Théobald, Thomas Becket : les archevêques; et les rois : Guillaume I, Guillaume II, Henri I, Étienne I, Henri II. Elle se recommande surtout par la sûreté de la méthode historique et l'importance des résultats. Pour comprendre les relations de l'Église d'Angleterre avec Rome, de la bataille de Hastings à l'avènement de Jean-sans-Terre, c'est-à-dire pendant un siècle et demi, M. Brooke a voulu rechercher d'abord, d'après les manuscrits canoniques conservés en Angleterre,

et subsidiairement d'après les catalogues des anciennes bibliothèques et d'après les citations d'auteurs, quelles étaient les lois ecclésiastiques en usage dans ce pays. Sa conclusion, magistralement démontrée au cours de près de la moitié du livre, c'est que l'Angleterre n'a observé alors aucune loi canonique qui lui fût propre; que, sous l'influence de Lanfranc d'abord, puis de ses successeurs, elle a reçu les diverses collections canoniques répandues sur le continent, à commencer par un abrégé des Fausses décrétales, fait à l'abbaye du Bec, sous la direction de Lanfranc. Ajoutons que, si l'auteur n'a pu utiliser l'ouvrage de P. Fournier et de G. Le Braz sur les collections canoniques, du pseudo-Isidore à Gratien, il a soumis ses conclusions détaillées au premier de ses auteurs qui a déclaré s'y rallier complètement.

La seconde partie du livre traite le sujet même indiqué par le titre : les relations, de l'Église d'Angleterre avec la Papauté. Voici les grandes lignes des sept chapitres consacrés aux différents archevêques et souverains mentionnés plus haut. Guillaume le Conquérant, tout en reconnaissant l'autorité pontificale, n'admet que dans des limites fort restreintes les interventions pontificales en Angleterre. Il peut alors compter, dans cette politique, sur tous les évêques et sur Lanfranc lui-même, qui a plutôt étudié les Fausses Décrétales pour y chercher la manière canonique de réorganiser l'Église d'Angleterre que pour y découvrir les arguments en faveur de la suprématie pontificale. Sous ses successeurs, les collections canoniques introduites en Angleterre et qui insistent de plus en plus sur cette primauté, forment une génération d'ecclésiastiques aux idées nouvelles. Les empiètements de Guillaume II sur les droits de l'Église et la faiblesse de la situation d'Étienne I, dont le droit dynastique était contesté, contribuent à assurer le triomphe de la « liberté de l'Église », et, ajoute l'auteur, de son asservissement à Rome. Survient alors Henri II qui veut redresser la barrière élevée par Guillaume I et Henri I contre les intrusions romaines. Mais il a le tort de *publier* les constitutions de Clarendon, c'est-à-dire les anciennes coutumes non écrites admises sous ces deux rois. Thomas Becket, puis le pape, se dressent devant lui, au nom du droit ecclésiastique. La mort tragique du saint archevêque lui donne raison et assure le triomphe en Angleterre de la suprématie pontificale.

Cette seconde partie appellerait, nous semble-t-il, même du point de vue purement historique, quelques importantes réserves. Entraîné par sa thèse, M. Brooke nous paraît exagérer la transformation qui s'est produite dans les esprits des clercs pendant ce siècle et demi. Il doit d'ailleurs reconnaître que, sous Henri II, la majorité des évêques, pour des raisons diverses, ne se range pas aux côtés de Thomas. Mais nous lui reprocherons surtout de se placer trop exclusivement au point de vue des rois et de ne pas comprendre, ou en tout cas, de ne jamais dire nettement les graves raisons religieuses qui expliquent, qui nécessitèrent souvent, les interventions de Grégoire VII et de ses successeurs. M. Brooke nous représente l'Église d'Angleterre asservie par les papes. Valait-il mieux qu'elle fût asservie par les rois, comme sous les Tudors et les Stuarts ?

Une idée qui revient sans cesse dans ce beau livre c'est que l'Église anglaise ne peut passer au XII[e] siècle pour une église indépendante, ou à part des autres. Elle n'est qu'une partie de l'Église universelle, la réunion des chrétiens habitant le royaume d'Angleterre. A ce point de vue, il nous reste à signaler le ch. I, intitulé : *Ecclesia anglicana*. Ce terme est employé, quoi qu'on en ait dit, bien

avant la Grande Charte. Il se substitue peu à peu à celui d'*Ecclesia Anglorum*, et, semble-t-il, surtout sous l'influence de la curie. M. Brooke invite donc ses compatriotes à ne plus voir dans l'*Ecclesia anglicana* du moyen âge ce qu'ils y voient depuis la Réforme. É. DE MOREAU, S. I.

P. Browe, S. J. *De frequenti communione in Ecclesia usque ad annum Christi 1000.* Textus et documenta : Series theologica, n° 5. Rome, Université Grégorienne, 1932, (22 × 14 cm.), 82 p. Prix : 6 lires.

Cette publication rendra grand service, non seulement aux étudiants en théologie, à qui d'abord elle est destinée, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la communion fréquente. Le R. P. Browe y a rassemblé presque tous les textes des dix premiers siècles où il est question de cette pratique. L'impression d'ensemble qui se dégage de ce recueil confirme singulièrement la doctrine du décret « *Sacra Tridentina Synodus* » de 1905. Très suggestif, p. ex., le rapprochement entre tel passage de Cassien (Coll. Patrum, XXIII, 21, texte n° 31) et les enseignements de Pie X. On pourrait retrouver aussi l'inspiration du livre IV de l'Imitation de Jésus-Christ, notamment au chap. X, dans des textes comme ceux de Cassien (n° 31), de Jonas d'Orléans (n° 60), d'Amalaire (n° 62). É. BERGH, S. I.

N. De Baumgarten. *Saint Vladimir et la conversion de la Russie.* Orientalia christiana. Vol. XXVII. Rome, Institut Oriental, 1932, (24 × 16 cm.), 136 p. Prix : 22 lires.

L'auteur qui s'est spécialisé dans les recherches particulièrement embrouillées et délicates des origines chrétiennes de la Russie (x^e^ au XII^e^ siècle) (Cfr. p. ex. *Orientalia Christiana*, n^os^ 35, 58 et 73) expose dans ce fascicule un des événements les plus centraux de cette histoire : le rôle de premier plan joué par le roi et saint Vladimir, lui-même converti, dans l'extension et l'organisation du christianisme en Russie. L'étude offre en même temps une reconstitution historique de la vie du monarque. Nous n'avons personnellement aucune compétence pour vérifier la valeur des jugements de M. De Baumgarten. Ils nous paraissent généralement prudents et soigneusement critiqués. Ce que nous pouvons en tout cas assurer, c'est que le lecteur trouvera en ces pages, dès qu'il se sera un peu familiarisé avec le cadre historique de cette biographie, l'exposé attrayant d'une de ces existences de saints moyenâgeux encore à demi-barbares, autoritaires, à la vie agitée, mêlée du sang des batailles, et dont le zèle de néophyte nous effarouche, que l'Église ne canoniserait certes plus s'ils étaient de notre époque, mais qui, jugés en fonction de leur temps et de leur milieu, méritent quand même réellement considération et respect.

Ch. MARTIN, S. I.

H. Lamb. *Les croisades.* Traduit de l'anglais par S. Berritz. Paris, Gallimard, 1933, (19 × 12 cm.), 254 p.

Après avoir consacré un volume à Gengis Khan (1928) et un autre à Tamerlan (1929), M. H. Lamb en a publié deux sur les croisades : *Iron Men and Saints* (1930) et *The Flame of Islam* (1931). Lequel des deux nous est présenté en traduction française par M^elle^ S. Berritz, aucune indication bibliographique ne nous

permet de le dire. Ni romancier ni historien, l'auteur cultive un genre qui ne se laisse pas classer aisément. Il s'abstient de créer de toutes pièces des personnages nouveaux ou de nouer entre ses héros des intrigues imaginaires. D'autre part, il dédaigne non seulement tout appareil d'érudition, mais toute référence documentaire, et son talent d'écrivain l'emporte manifestement sur sa formation historique. Le récit est alerte, captivant même par endroits, mais le style rappelle un peu trop celui des feuilletons. Les tableaux sont vivants et en somme assez exacts dans les grandes lignes; mais que de détails seraient à corriger, que de traits à effacer ou à retoucher. Voir p. ex. l'explication simpliste et fantaisiste de l'origine de la querelle des investitures (p. 30). Fr. HALKIN, S. I.

P. Browe, S. J. *De ordaliis.* Textus et documenta. Series theologica, n° 4. Rome, Université grégorienne, 1932, (22 × 14 cm.), 48 p. Prix : 4 lires.

Les *ordalies* ou *jugements de Dieu* intéressent les historiens, les juristes, les théologiens et les apologistes. A tous, le P. Browe vient de rendre un très précieux service, au prix, sans aucun doute, de longues et patientes recherches. La collection de documents qu'il a tirée des décrets pontificaux et synodaux fait connaître les formes diverses d'une coutume qui s'est perpétuée comme moyen de procédure tant en matière civile que criminelle; elle révèle également le jugement que l'Église portait à ce sujet. Les textes sont groupés chronologiquement avec références aux grandes collections qui les contiennent. Ils offrent donc une excellente matière de travail pour les cours pratiques; d'autre part, les professeurs y trouveront d'intéressantes données pour leurs leçons. L'auteur, qui mérite toute notre gratitude, nous promet encore sur le même sujet une seconde collection, tirée des livres liturgiques, des écrivains et des théologiens. L. WILLAERT, S. I.

* **G. W. Greenaway.** *Arnold of Brescia.* Cambridge, University Press, 1931, (19 × 13 cm.), XII-238 p. Prix : 8,6 sh.

Dans son livre fort documenté, d'une critique en général objective, l'auteur retrace la vie et expose l'action et les doctrines du personnage violent et quelque peu énigmatique que fut Arnold de Brescia. Si les sources anciennes sont d'accord sur l'importance de son action, elles sont par contre fort pauvres en renseignements sur sa vie et le détail de ses doctrines. L'auteur se range à l'avis de M. Vacandard pour placer la date de la naissance du tribun dans la dernière décade du XI^e^ siècle et admet qu'il a été disciple d'Abélard. De 1120 à 1138 on n'a guère de renseignements sur sa vie. Ce n'est qu'en 1138, d'après John de Salisbury, qu'il aurait joué un rôle important dans la politique de Brescia et joint cette nouvelle activité à celle qu'il exerçait comme réformateur religieux en s'élevant contre la féodalité ecclésiastique et prêchant le retour à la pauvreté évangélique du premier siècle de l'Église.

L'exil auquel le condamna la sentence pontificale pour motif de schisme l'amena en France où une nouvelle condamnation l'atteignit de la part du Concile de Sens (1140) pour avoir soutenu Abélard. Peu après le Mont-Sainte-Geneviève l'entend enseigner ses doctrines subversives. Obligé de quitter la France, il se réfugie à Zurich, autre point crucial pour les relations entre l'Église et l'État. En 1142, on le voit dans l'entourage du Cardinal Guido,

légat pontifical en Bohême et en Moravie. De retour en Italie en 1145, il y reçoit son pardon du pape Eugène III au plus tard en 1146, et se rend à Rome pour y accomplir sa pénitence. La prédication réformatrice et ses invectives contre les cardinaux et même contre le pouvoir temporel du pape le mêlent au mouvement insurrectionnel de la commune de Rome, dont il devient, sinon un des chefs, du moins l'inspirateur influent, et le champion le plus radical, jusqu'au jour où il se voit abandonné et livré au supplice. Ses adversaires, tout en flétrissant ses violences et ses erreurs, ont rendu hommage à l'austérité de sa vie.

L'étude de M. Greenaway est de grande valeur scientifique, quoiqu'on y sente par endroits une certaine inconsistance dûe à la discrétion des sources. Tout en renvoyant au royaume de la fable l'activité que son héros aurait déployée à Zurich d'après Vranke, Guadagni et Odorici, l'auteur n'a pu résister au mirage de la conjecture. On voudrait voir apporter des preuves du soi-disant presbytérianisme du tribun, que l'auteur admet à la suite de Grégorovius. Il y a au moins apparence de contradiction entre le jugement qu'il formule sur Eugène III à la page 109 et celui de la page 125. M. Greenaway voit avec raison dans Arnold un réformateur religieux plutôt qu'un meneur politique et constate qu'il n'y a pas de preuves certaines de dépendance entre le tribun et la secte des Arnoldistes. A. Debil, s. i.

A. Beeltsens et J. Ammonius. *Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien publiée et annotée par Ed. Lamalle, S. J.* Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fascicule 8. Louvain, Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1932, (25 × 16 cm.), XLVIII-254 p.

L'ordre des Chartreux s'est introduit tardivement en Belgique. Son premier établissement, à Hérinnes-lez-Enghien, date de 1314. Dans la suite, les libéralités de nobles et de bourgeois et surtout la faveur des ducs de Bourgogne multiplièrent les Chartreuses dans les Pays-Bas, si bien qu'avant 1500 on en comptait onze pour la seule Belgique actuelle.

Tandis que l'histoire des Bénédictins, des Cisterciens et des Prémontrés a fait l'objet depuis quelques années de plusieurs études importantes, il n'en était pas de même pour les fils de saint Bruno, dont l'influence fut cependant indéniable en Belgique, à la fin du moyen âge. Le R. P. Lamalle, préparant l'histoire de la Chartreuse d'Hérinnes, eut l'occasion d'apprécier sa chronique. Elle se compose de deux parties principales, d'allure fort différente, l'une d'Arnold Beeltsens (mort en 1490), l'autre de Jean Ammonius (mort en 1545), frère de Liévin, humaniste assez connu et chartreux lui aussi. A la publication très soignée de ces sources, le P. Lamalle ajoute, en appendice, celle des chartes relatives à la fondation, etc., etc. La chronique, comme d'ailleurs les autres documents d'Hérinnes (deux cartulaires, chronique de Dom Bruno Pédé au XVIII^e^ siècle, etc.), sont étudiés dans l'introduction surtout du point de vue de leur valeur et de leur intérêt. Elle ne permet pas seulement (avec les autres sources) de refaire l'histoire de la première chartreuse belge, mais on peut y glaner des détails sur la vie cartusienne, l'histoire de l'Ordre de saint Bruno, celle de l'Église en Belgique et de la maison d'Enghien. Nous attendons avec impatience le livre dans lequel le P. Lamalle mettra en œuvre les données de ces sources. É. de Moreau, s. i.

L. Pastor. *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge. T. XIV.* Traduit de l'allemand par A. Poizat. Paris, Plon, 1932, (23 × 14 cm.), 402 p.

Ce 14e volume de la traduction française de l'œuvre monumentale de Pastor correspond au deuxième livre du 6e tome de l'édition originale. Il embrasse le pontificat si éphémère mais si plein de promesses du pape Marcel II et le règne mouvementé de l'austère et violent Paul IV qui, malgré plus d'une maladresse causée par son caractère, eut le mérite d'orienter l'Église vers une sérieuse réforme intérieure. Ce n'est pas une petite entreprise que de rendre accessible au public ignorant l'allemand, l'œuvre magistrale de l'illustre Pastor; aussi faut-il savoir gré à la maison Plon de poursuivre cette tâche. Toutefois il est regrettable que l'exactitude de la traduction laisse trop souvent à désirer, et empêchera cette édition de suppléer l'original. Pour tout travail scientifique on devra encore recourir au texte allemand. Le dicton « Traduttore, traditore » se vérifie hélas trop souvent dans le cas présent. En de nombreux passages la traduction ne manque pas seulement d'élégance mais pousse l'inexactitude jusqu'à prendre le contrepied de l'original. Contentons-nous d'en citer quelques exemples (je pourrais en relever plus de cinquante). P. 39, n. 1 : « Là se trouvait » au lieu de « On n'y trouve pas »; p. 52 : « la nomination (de Paul IV) répondait » à l'espoir. C'est tout l'opposé comme cela peut se lire dans la note 3. P. 165 : « der Christ » traduit par : « le Christ » alors qu'il faut « le Chrétien »; p. 309 : « Marie se sentait la conscience tranquille » au lieu de « M. s'inquiétait de toucher ses revenus... » Il est manifeste que la connaissance suffisante de l'allemand fait défaut au traducteur ou que plus d'une fois son attention a flanché. Il serait trop long de relever tous les contre-sens. On se heurte à des expressions assez inattendues : ainsi p. 173 : « Le pape vivait dans une Église réformée », singulier domicile pour un pape. Il faut lire que Paul IV ne vivait que pour la réforme de l'Église. Nous souhaitons que les volumes suivants ne méritent plus ce reproche. A. Debil, s. i.

J. M. Granero, S. J. *La accion misionera y los metodos misionales de San Ignacio de Loyola.* Bibliotheca Hispana Missionum, VI. Burgos, « El Siglo de las misiones », 1932, (24 × 17 cm.), xxiv-264 p.

Quelle place saint Ignace fondateur d'un ordre qui dès le début s'est dévoué aux missions tient-il dans l'histoire des missions, quelle fut son action et quelles furent ses méthodes ? Pour résoudre ces deux points le P. Granero a lu, relu et annoté, avec grande patience les *Monumenta Historica Societatis Iesu* et toute une littérature historique; c'est le fruit de ses lectures qu'il nous donne ici. L'ouvrage comprend deux parties. D'abord l'activité missionnaire. Le développement de l'idée missionnaire chez le fondateur de la Compagnie de Jésus; l'essaimage de la nouvelle société dans les pays d'outre-mer; ses labeurs auprès des infidèles d'Europe. Peut-être au début de cette partie aurait-on pu insister davantage sur les Constitutions pour montrer que la Compagnie de Jésus est de droit un ordre missionnaire ? La seconde partie traite des méthodes missionnaires du Saint. Évidemment saint Ignace n'a pas écrit un traité sur la matière, mais de sa correspondance et de sa façon de gouverner il est aisé de tirer ses idées et ses méthodes sur le gouvernement des missions, le personnel missionnaire, les œuvres parmi les païens et le clergé indigène. En cours de route, le

P. Granero marque la concordance des vues d'Ignace avec les grandes encycliques de Benoît XV et de Pie XI sur les missions. N'aurait-il pas été préférable de réunir ces notes en un chapitre pour mettre en évidence la pénétration d'esprit du chef? Ouvrage vivant, bien charpenté, d'une lecture agréable que facilite encore une typographie impeccable. G. MEESSEN, S. I.

P. Hildebrand, O. M. Cap. *Les origines des Capucins belges (1585-1587).* Assise, Collegium S. Laurenti a Brundusio, 1932, (25 × 17 cm.), 50 p.

La fondation du premier couvent de Capucins en Belgique, à Anvers, date de 1586, sous Alexandre Farnèse, et, dès l'année suivante, ces religieux obtenaient un commissaire spécial. Dans ce travail, le R. P. Hildebrand retrace d'abord la biographie des Belges entrés dans l'Ordre à Paris avant 1585; il raconte ensuite l'arrivée des quatre premiers religieux à Anvers; la froideur du magistrat de cette ville à leur égard; l'intervention du Gouverneur; la popularité croissante des Pères; enfin la construction d'un couvent aux frais de la ville. A la suite du texte se trouvent reproduits cinq documents inédits. Le P. Hildebrand poursuivra, nous l'espérons, ses études sur les Capucins en Belgique : leur histoire ne nous était guère connue jusqu'ici que par la biographie du P. Charles d'Arenberg, par le P. Frédegand d'Anvers. É. DE MOREAU, S. I.

F. J. Montalban, S. J. *Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen.* Freiburg i. B., Herder, 1930, (25 × 16 cm.), XII-132 p. Prix : 4,80 Mk.

Les auteurs espagnols ont entrepris de réagir contre la « légende noire » qui pèse sur leur histoire coloniale et n'y veut voir qu'une gigantesque piraterie, sous des dehors de croisade. Dans ce volume, publié presque simultanément en espagnol dans la *Bibliotheca Hispana Missionum*, le P. Montalban se charge d'établir la place, non exclusive certes mais prépondérante, que l'idée apostolique occupa dans le plan de conquête des Philippines et les conséquences qu'elle eut pour l'évangélisation de l'archipel. Le livre est riche en aperçus intéressants : citons seulement la longue étude des diverses théories du droit des gens et de politique chrétienne qui justifiaient, aux yeux des contemporains et des conquérants eux-mêmes, la prise de possession des îles.

E. LAMALLE, S. I.

P. Adelhelm Jann, O. M. Cap. *Der Selige Märtyrer Apollinaris Morel von Posat und die feierliche Disputation seines Theologischen Kurses.* Assise, Collegium S. Laurenti a Brundusio, 1932, (24 × 17 cm.), 124 p. Prix : 6 lires.

Le bienheureux Apollinaris Morel, Suisse de naissance, Capucin, mis à mort en 1792, à Paris, où il vaquait alors au saint ministère, avec plusieurs autres prisonniers des Carmes, avait été, de 1774 à 1780, professeur de philosophie et de théologie au couvent de son ordre, à Fribourg. Le R. P. Jann étudie longuement, d'après les sources, la dispute théologique à laquelle le religieux présida en 1780. Ce travail sert de contribution à l'histoire de la théologie au XVIII^e^ siècle. É. DE MOREAU, S. I.

J. Mollat. *La question romaine de Pie VI à Pie XI.* Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Paris, Gabalda, 1932, (19 × 12 cm.), 470 p. Prix : 24 frs.

Pour les historiens, le nom de M. Mollat est associé aux papes d'Avignon, sujet traité dans plusieurs de ses livres. Dans celui-ci, consacré à la question romaine de Pie VI à Pie XI, on admire aussi tout d'abord la richesse de la documentation. L'introduction bibliographique, imprimée en petit texte, ne compte pas moins de 27 pages et, au début de chaque paragraphe, se trouve encore une liste de sources et de travaux. La question romaine n'existant plus depuis les traités du Latran, il faut féliciter M. Mollat de nous en avoir fait l'histoire, depuis la première spoliation des États Pontificaux sous Pie VI jusqu'en 1929. Tel chapitre, notamment le premier (Pie VI et la Révolution française) paraîtra assez touffu. Mais on lira presque tous les autres avec le plus vif intérêt. Signalons seulement le rôle de Consalvi au Congrès de Vienne (pp. 112-127) et les divers projets de Léon XIII de quitter Rome (pp. 373-404). Alors que des centaines de pages s'occupent de la question romaine de Pie VI à 1871, plus d'un lecteur regrettera la brièveté du dernier chapitre, qui traite de la période de 1871 à 1929 et n'en compte qu'une cinquantaine. A la carte des États Pontificaux en 1860, nous eussions aussi voulu voir joindre un plan de la cité du Vatican. Mais, malgré certaines lacunes, ce travail se recommande par des qualités critiques de premier ordre. Il est digne de la collection dans laquelle il prend place. É. DE MOREAU, S. I.

A. Dechêne. *Contre Pie VII et Bonaparte. Le Blanchardisme (1801-1829).* Paris, Firmin-Didot, 1932, (19 × 14 cm.), 228 p., plusieurs gravures.

Ce livre très documenté nous raconte l'histoire d'un curé de France d'avant la Révolution qui, émigré en Angleterre, y devint le chef de l'opposition au concordat et mourut, semble-t-il, dans l'impénitence peu après 1826. Cet abbé Blanchard, désavoué par la plupart des évêques qui avaient refusé leur démission à Pie VII, trouva son principal adversaire en la personne du fameux vicaire apostolique anglais, Milner. Le collègue de celui-ci à Londres, Douglass, ayant absous, sans rétractation nouvelle, un des partisans de Blanchard, un long conflit éclata entre les deux évêques. Cette étude est un peu alourdie par les longs résumés de pamphlets, traités, etc., publiés par Blanchard ou contre lui.
É. DE MOREAU, S. I.

J. Beckmann. *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912).* Immensee (Suisse), Verlag des Missionshauses, Bethleem, 1931, (25 × 17 cm.), XVI-202 p. Prix : 9 frs suisses.

Une véritable somme, méthodique et minutieusement documentée, de la méthodologie catholique en Chine au siècle passé. L'ouvrage s'arrête malheureusement à la période d'avant-guerre, pour des raisons pratiques faciles à comprendre, mais il n'en sera pas moins indispensable à ceux qu'intéressent la pratique et l'histoire des missions. L'auteur souligne fortement le manque réel de cohérence et de coordination qui fit longtemps des missions de Chine une mosaïque singulièrement bigarrée; nous n'oserions affirmer que l'effort qu'il a fait pour condenser et juxtaposer dans son volume une pareille masse de

matériaux n'augmente encore, çà et là, l'impression de dispersion du tableau. Dans le résumé qu'il fait (p. 32-37) des prescriptions et des efforts concernant l'étude de la langue chinoise, l'auteur ne mentionne et n'apprécie pas l'opinion de plus d'un sinologue : un européen, disent-ils, n'arrivera jamais à composer un ouvrage de valeur littéraire reconnue..., à moins d'en remettre la rédaction à des lettrés du pays, comme le firent jadis Ricci, Verbiest et leurs émules.

E. LAMALLE, S. I.

P. Arens, S. J. *État actuel des missions catholiques.* (Supplément au Manuel des missions catholiques). Museum Lessianum. Section missiologique, n° 3. Édition française, Louvain, Museum Lessianum, 1932, (23 × 15 cm.), 248 p. Prix : 30 frs.

Il peut paraître paradoxal de condenser tout l'effort missionnaire de l'Église en tableaux serrés, bourrés de chiffres. L'œuvre est malaisée, et il a fallu la ténacité rigoureuse du P. Arens pour faire ce relevé complet des 427 circonscriptions ecclésiastiques en pays de mission. Les gens pressés et superficiels n'y trouvent peut-être pas de suite le panorama facile qu'on peut embrasser d'un coup d'œil. C'est que la mathématique missionnaire est définitivement entrée dans les cadres scientifiques de la missiologie. L'auteur le prouve avec netteté en exposant les exigences théoriques de la statistique des missions et la subtile analyse que requiert leur interprétation. Son exposé nous est la meilleure garantie de la précision et de la valeur critique de chacun des nombres alignés dans les tableaux qui remplissent 200 pages du volume. L'indication détaillée des sources d'information, l'examen minutieux des chiffres cités font du livre du P. Arens un instrument de travail exceptionnel pour l'étude des situations missionnaires. Ce supplément enrichit le Manuel des missions catholiques de nouvelles perspectives sur les problèmes les plus saillants de la missiologie; de bonnes statistiques sont plus éloquentes que les longs commentaires vaporeux.

E. PAREIN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Actualité religieuse.

L. LEJEUNE. *Dictionnaire général de Biographie, Histoire, Littérature, Agriculture, Commerce, Industrie et des Arts, Sciences, Mœurs, Coutumes, Institutions Politiques et Religieuses du Canada.* 2 volumes. Ottawa, Université d'Ottawa, 1931, (27 × 19 cm.), VIII-862 p., 830 p., 187 photographies et 56 gravures.

L'histoire politique et religieuse du Canada et son merveilleux développement sont des faits du plus haut intérêt et beaucoup trop ignorés. La très belle encyclopédie rédigée par le P. Lejeune, O. M. I., ne fournira pas seulement aux Canadiens le moyen de mieux connaître leurs institutions, il sera, pour les étrangers, une mine très riche en renseignements précieux.

Dans ces deux volumes, abondamment illustrés, on trouvera toute l'histoire de la colonisation et des luttes avec l'Angleterre et les États-Unis. Puisque la religion catholique a fait la véritable grandeur des Canadiens français et de leur épopée, les institutions religieuses et les missions sont largement traitées.

Si l'agriculture et surtout l'exploitation des forêts furent longtemps les principales sources de richesse, le Canada prend, depuis quelques années, une place importante parmi les pays industriels. Ceci explique l'importance donnée aux articles consacrés à l'agriculture et aux diverses formes de l'industrie. Depuis quelques années les découvertes de minerais modifient complètement la physionomie de certaines parties du Canada. Espérons que ses citoyens n'y perdront rien des qualités si attachantes qui les distinguent. L'afflux de la main-d'œuvre étrangère est évidemment une menace d'autant plus sérieuse qu'il est difficile de fournir, même aux émigrants catholiques, les secours religieux indispensables. Le Saint-Siège et les évêques canadiens ont cependant beaucoup travaillé pour la solution de ce problème.

Dans un ouvrage aussi vaste ont nécessairement dû se glisser des erreurs. Il eût été facile, semble-t-il, de ne pas imprimer l'opinion courante, mais fausse, que l'âge de trente-trois ans au moins est requis pour la profession solennelle dans la Compagnie de Jésus.

L'abondance et la variété des renseignements contenus dans ce « Dictionnaire général » en font une véritable encyclopédie canadienne. Nous lui souhaitons une large diffusion. J. CREUSEN, S. I.

Lourdes « Ville Sainte ». Paris, Éditions de l'Arbalète; Bruxelles, Union des Œuvres de Presse Catholique, 1932, (30 × 24 cm.), 80 p., nombreuses gravures. Prix : 22,50 frs.

Brochure abondamment illustrée, sur papier couché. Les articles, eux aussi fort intéressants, sont dûs à des écrivains très connus : Goyau, Bertrand, Baumann, Mercier, etc. Belle publication à recommander à tous les fervents de Lourdes. C. SEVRAIN, S. I.

R. GAELL. *Les grandes guérisons de Lourdes. Celle qui ressuscita*. Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), VIII-242 pages, plusieurs gravures. Prix : 9 frs.

Nouveau tirage d'un livre fort attachant, à la fois récit d'un miracle extraordinaire entre tous et roman. Le roman lui-même est l'illustration d'innombrables guérisons d'âmes, aussi merveilleuses que celles des corps, auxquelles se plaît la Reine de miséricorde. C. SEVRAIN, S. I.

P. DELATTRE. *La vie catholique en Allemagne. Études et récits*. Paris, Éditions Spes, 1932, (19 × 12 cm.), 178 p. Prix : 10 frs.

« Faire connaître par quelques exemples les catholiques tels qu'ils sont au delà de nos frontières... pour aider ainsi au rétablissement de la charité du Christ », tel est le but de l'auteur. Après avoir montré quelques-unes des manifestations de foi des catholiques de l'Est, il nous décrit certaines réalisations ingénieuses des organisations d'œuvres catholiques. Enfin, il trace quelques portraits de prêtres, dont les idées méritent de figurer dans un cours de pastorale. Livre qui doit être lu par quiconque désire se documenter sur le travail des catholiques allemands. Prêtres et hommes d'œuvres y trouveront des idées qui, *mutatis mutandis*, pourraient être réalisées chez nous.

H. SPODEN, S. I.

ÉT. BERGHOFF. *Attaques contre le clergé*. Traduit de l'allemand par l'abbé Marcel Gautier. Mulhouse, Éditions Salvator, 1932, (16 × 10 cm.), 134 p. Prix : 6 frs.

L'auteur réfute d'une façon simple et populaire un certain nombre de griefs contre l'Église et le clergé que l'on voit reparaître périodiquement dans la presse antireligieuse, et que l'on entend formuler par le peuple. Cet opuscule

inspiré par l'offensive antireligieuse si violente en Allemagne rendra service et sera utile aussi pour nos régions. Les réponses sont simples et adaptées au milieu ouvrier. A. DEBIL, S. I.

E. TASSET-NISSOLLE. *Le massacre des Innocents*. Paris, Éditions « Je sers », (19 × 12 cm.), 230 p. Prix : 12 frs.

L'enfance abandonnée a trouvé, en Mme Élisabeth Tasset-Nissolle, non seulement une protectrice dévouée, mais une mère aimante. Aux petits que la mort a faits orphelins, ou que leurs parents, par honte ou par misère, ont rejetés, elle a rêvé de rendre un foyer d'adoption, qui leur assurât, outre le pain du corps, la tendresse presque plus nécessaire encore. Et à force de patiente ténacité, le rêve s'est mué en réalité; l'œuvre fonctionne, et la fondatrice en retrace la genèse, les tribulations, le succès croissant : livre vécu, où la fiction ne joue nul rôle, car en pareille matière les faits dépassent en émotion, en horreur, parfois en comique, toute imagination. C. DUPONT, S. I.

* H. WILLETTE. *Superstitions et diableries arabes*. Paris, Fasquelle, 1931, (19 × 12 cm.), 218 p. Prix : 12 frs.

Tout en étant véridique le titre du livre pourrait induire en erreur. Nous n'y trouvons pas en effet une étude folklorique mais des récits de faits authentiques, révélateurs de la misère morale et physique qu'engendre dans ces milieux marocains l'ignorance entretenue et exploitée par les talebs ou sorciers. Beaucoup de ces superstitions ont trait à des matières délicates, c'est dire que le livre n'est pas destiné aux enfants. Il faut reconnaître que l'auteur s'efforce de les traiter avec tout le tact et toute la réserve possible. C'est la tâche de la science d'assainir moralement et physiquement ce pauvre milieu. D'accord, mais y suffira-t-elle ? La foi chrétienne ne serait-elle pas un agent de moralisation et de bonheur plus efficace ? A. DEBIL, S. I.

Littérateurs chrétiens.

J. C. W. VAN DE WIEL. *S. Joannes Chrysostomus Patronus Contionatorum. Eclogae brevi adnotatione instructae, seminaristarum et scholasticorum in usum*. Utrecht, Dekker, Van de Vegt et Van Leeuwen, 1932, (24 × 15 cm.), XX-168 p.

M. van de Wiel voudrait — ambition très noble, bien qu'un peu chimérique — que les futurs prédicateurs lisent dans l'original grec les plus belles pages de saint Jean Chrysostome. Il a donc réuni une vingtaine d'extraits, choisis dans les homélies sur les fêtes ou dans les commentaires sur l'épître aux Romains, sur saint Matthieu, etc. Le texte est accompagné d'une brève annotation en latin qui doit dispenser le lecteur de recourir trop souvent au dictionnaire. L'impression est claire, agréable à lire et passablement correcte, à part l'accentuation qui laisse beaucoup à désirer. Le choix des morceaux offre une belle variété de sujets, dont quelques-uns ont encore aujourd'hui une certaine actualité. Fr. HALKIN, S. I.

H. BREMOND. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. X. La prière et les prières de l'ancien régime*. Paris, Bloud et Gay, 1932, (25 × 16 cm.), 356 p. Prix : 40 frs.

Il y a dans ce nouveau volume de l'abbé Bremond des polémiques, parfois assez vives de ton, au sujet de la prière vocale, de la méthode des trois puissances etc. et un inventaire, — je ne trouve que ce substantif prosaïque, — des

richesses insoupçonnées des *Hymni Gallicani* de l'ancienne France. Les lettrés, les latinistes, les humanistes, les amis de la poésie sacrée resteront éblouis devant les hymnes et les proses merveilleuses d'un Santeul, d'un Coiffin, d'un Besnault, d'un Santeul surtout, un véritable poète celui-là ! Hélas ! tant de splendeurs ont été sacrifiées, sans les infinis ménagements qu'il aurait fallus, à un besoin légitime mais myope d'unification et à la phobie antijanséniste d'un liturgiste à œillères. Comment a-t-on pu exiler du bréviaire français la pure merveille qu'est le : *O Luce qui mortalibus*. Il faut entendre l'artiste qu'est Bremond vous dire sa pitié devant la mise au rebut navrante de tant de pièces d'orfèvrerie littéraire d'un art prestigieux : le *Stupete gentes*, le *Fumant Sabaeis*. Quand il entend chanter à Notre-Dame le *Jerusalem et Sion filiae*, — celui-là sauvé, comme Moïse, des eaux dévastatrices — « j'ai le sentiment, dit-il, que l'immense nef se détache de ses ancres et cingle vers l'éternité ». Vraiment, tous ces poèmes de néo-latins, tout rutilants de beautés bibliques et classiques, ont trouvé en Bremond le commentateur qu'il leur fallait. Après cela on lui pardonnera je crois d'avoir trop effacé la distinction, *essentielle* à mon avis, entre la prière vocale et mentale; on lui passera même la métaphore plus que facétieuse de « l'épais trident des trois puissances »; ma première puissance n'oubliera pas que l'abbé Bremond mit vingt ans de sa vie « à nous imposer une de ses idées les plus chères, *à savoir l'influence profondément civilisatrice de cette vieille littérature* » chrétienne. Nous l'avoir imposée, avec le talent qu'on lui sait, restera le mérite principal de H. Bremond auprès de la « juste » postérité et il sera difficile, sinon impossible, de l'en frustrer. F. HULSELMANS.

G. BRETON. « *Du Pape* » *de Joseph de Maistre. Étude critique.* Paris, Beauchesne, 1931, (19 × 12 cm.), 378 p.

On célébrait en 1921 le centenaire de la mort de Joseph de Maistre. Depuis lors les études critiques se sont succédé assez nombreuses. Écrivain profond à la fois et paradoxal, de Maistre n'est pas toujours facile à débrouiller et les études de synthèse sur sa pensée supposent une laborieuse exégèse. En voici une sur son ouvrage capital. M. Breton connaît toutes les fantaisies de la critique sur les origines « du Pape» de J. de Maistre. La publication récente de la correspondance au Comte de Blacas lui permet d'étayer solidement une hypothèse plus vraisemblable que toutes les autres. Elle ferait d'ailleurs l'unité de toute la pensée maistrienne. J. de Maistre aurait voulu montrer que « la souveraineté du Pape dans l'Église lui apparaissait comme le type et la garantie à la fois du pouvoir royal dans l'état ». Sa préoccupation première en écrivant ce livre aurait donc été politique et toute son œuvre littéraire prendrait comme centre l'idée de souveraineté. Soit, encore qu'il sera toujours difficile de classer sous cette rubrique son « Examen de la philosophie de Bacon ».

P. GOREUX, S. I.

E. DECAHORS. *Maurice de Guérin. Essai de biographie psychologique. Textes et documents inédits.* Paris, Bloud et Gay, 1932, (25 × 16 cm.), XVI-580 p., 1 gravure.

Après la suggestion discrète d'Eugénie de Guérin et les tapageuses mais vaines promesses de Barbey d'Aurevilly, Trebutien, le premier, avait risqué une timide présentation des œuvres de Maurice de Guérin. A leur tour, MM. Abel Lefranc et E. Zyromski attirèrent l'attention sur le cas de Guérin en montrant qu'il ne se ramenait pas, comme on l'avait cru pendant cinquante ans, à une admiration communicative et disproportionnée d'une sœur aînée pour son cadet. Pourtant, il manquait toujours une œuvre d'ensemble qui fixât définitivement la physionomie guérinienne. Cette œuvre, la voici enfin. Œuvre magistrale ! Elle verse à la science un apport précieux de documents

nouveaux. Leur découverte, leur interprétation, leur insertion harmonieuse dans la synthèse d'une vie et d'une époque supposent une érudition vaste et avertie. L'auteur a le bon goût de n'en point faire étalage. Avec une objectivité qui ne se dément jamais, il laisse agir sur nous le contact des âmes et des événements. Il excelle à faire revivre les milieux : paysages évocateurs du Cayla, de la Chenaie, du Val de l'Arguenon; milieu familial et social, proches, cousinages, relations mondaines, amitiés de dandies ou de lettrés; milieux spirituels surtout, courants d'idées et de sentiments, au petit-séminaire de l'Esquile, à Stanislas, en province et à Paris, à l'ombre de Monsieur Féli ou dans le sillage des fanfaronnades de Jules Barbey, dans la vie passionnelle de femmes romantiques, et, pour tout dire, dans le halo infiniment complexe des générations qui traînent autour de 1830 leurs velléités d'action et leur humanisme désillusionné et cependant universellement curieux.

Les cercles vont s'élargissant comme dans une œuvre de grand style. Mais toujours à nouveau l'intérêt se reporte vers le point central : l'âme vibrante de Maurice de Guérin. — Combien attachante est cette biographie psychologique! D'aucuns ont prétendu reconnaître, au fond de la mélancolie guérinienne, le tourment de Pascal. Le mot n'est-il pas exagéré? Du moins, au-delà du phtisique et morbide jeune homme, tout replié, selon la mode du temps, à démêler le glauque enchevêtrement de ses misères romantiques, il faut savoir regarder le type de noble humanité qui se révèle dans une spontanéité exquise, une sincérité confidentielle, une intimité toujours jaillissante, une pensée si sereine, une sensibilité si rare et si mystérieusement liée à la nature, que, vraiment, la « curiosité d'âmes » s'éveille au contact extraordinairement direct avec cette autre âme.

Pourquoi donc, avant même d'en avoir trouvé la réclame de librairie sur la dernière page de ce volume, pourquoi songe-t-on aux célèbres ouvrages de M. l'abbé Bremond en lisant cette belle biographie psychologique de Maurice de Guérin? Sujet bien différent pourtant de « l'humanisme dévôt » ou de la « Conquête mystique »! Oui! l'on resterait même hésitant, tout en appréciant pleinement ce livre : car, si Maurice de Guérin charme de fins lettrés ou retient des hommes mûris dans la fréquentation des âmes, qui oserait le donner en modèle aux jeunes d'aujourd'hui, si souvent désaxés dans leur sensibilité et désemparés dans leurs idées? Qu'ils reviennent au goût de la vie intérieure, sans doute, mais point par les chemins de 1830! — Loin de songer à pareille pédagogie ou direction spirituelle, M. l'abbé Decahors a d'ailleurs voulu faire œuvre purement scientifique et son livre ne peut encourir aucun reproche, dût-on même faire quelques réserves dans l'admiration que mérite son héros. En tout cas, les « guérinisants », voire même tous ceux qui étudieront les alentours de 1830, devront désormais tenir compte de cette œuvre décisive.

J. Schaack, s. i.

R. Vallery-Radot. *Lamennais ou le prêtre malgré lui.* Paris, Plon, 1931, (20 × 13 cm.), 400 p. Prix : 18 frs.

Il est bien tard pour parler du Lamennais de M. R. Vallery-Radot. L'ouvrage mérite qu'on le rappelle à l'attention. Il est vivant, extraordinairement informé et concret, impressionnant. Il est utile aujourd'hui où plus que jamais apparaît évidente la pitoyable erreur du libéralisme. Mais pourquoi M. Vallery-Radot écrit-il dans ce style lyrique et fiévreux? Ce livre est inquiet.

G. Dirks, s. i.

P. Halflants. *Études de critique littéraire. Cinquième série.* Bruxelles, Éditions Halflants, 1932, (19 × 12 cm.), 176 p. Prix : 12,50 frs.

Intéressantes notes, qui sont des comptes rendus bibliographiques plutôt que des études de critique littéraire. Réellement intéressantes par l'érudition

qu'elles supposent souvent, par leur esprit très large et leur ton sympathique et conciliant. Un peu trop conciliant peut-être. Mais l'auteur ne glisse-t-il pas délicatement une restriction sous telle louange ? Nous le croirions volontiers, par exemple au sujet de la critique enthousiaste de Joris Eeckhout. Il se pourrait cependant que Papini soit trop bien servi. C. SEVRAIN, S. I.

BAS. DE CRAENE. *De Volksmenner bij een landverhuizing*. Abbaye de Tongerloo, 1932, (19 × 14 cm.), 252 p. Prix : 18 frs.

BAS. DE CRAENE. *De Volksmenner Mozes*. Abbaye d'Averbode, 1932, (19 × 14 cm.). 122 p. Prix : 12 frs.

L'abbé De Craene n'en est pas à sa pemière publication. Voici d'abord un récit plus ou moins romantique de la sortie d'Égypte, récit assez arbitrairement divisé en épisodes. Le second volume contient, sur le même sujet, un drame biblique en quatre actes. La personne de Moïse est au premier plan comme « conducteur d'un peuple ». Ces livres, munis d'ailleurs de l'*imprimatur*, plairont peut-être aux lecteurs moins cultivés. Mais la forme, le style et la langue ne contenteront pas tout le monde. Encore moins les gravures sur bois, qui semblent transporter le récit dans les circonstances modernes !

J. SALSMANS, S. I.

CL. JUST. *Saint Albert le Grand célébré par personnages*. Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (19 × 12 cm.), IV-126 p. Prix : 7 frs.

L'auteur a voulu mettre en scène l'âme et la vie de Saint Albert le Grand, en conservant scrupuleusement la vérité historique. Plus que les faits extérieurs c'est l'âme du saint que l'on a essayé de peindre; pour cela outre Albert il y a frère Dévôt, Tout-Savoir, Sire Charnel; les noms disent assez les rôles et aussi les passions qui agitent les héros.

De la première partie : la « Vocation » on aurait pu tirer un effet plus puissant; la troisième : « Le Maître » est incompréhensible pour le public ordinaire; quant à la dernière : « l'Élu », elle nous a paru inférieure. L'œuvre cependant ne manque pas de belles scènes, mais nous doutons fort que le public prenne goût à pareil spectacle; quant à la lecture il préfèrera toujours une biographie dans le genre de ce délicieux « Saint Curé d'Ars » d'Henri Ghéon.

G. MEESSEN, S. I.

BERTHEM-BONTOUX. *Les marches de l'autel. Préface de Mgr Millot*. Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), X-302 p. Prix : 10 frs.

Excellent petit volume présentant d'une manière jeune et moderne les différentes étapes d'une vie de lutte ardente d'un jeune homme qui se destine au sacerdoce. Ce livre, est parfaitement adapté à l'esprit des jeunes gens à qui il est d'ailleurs JEAN TIMBAL.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*